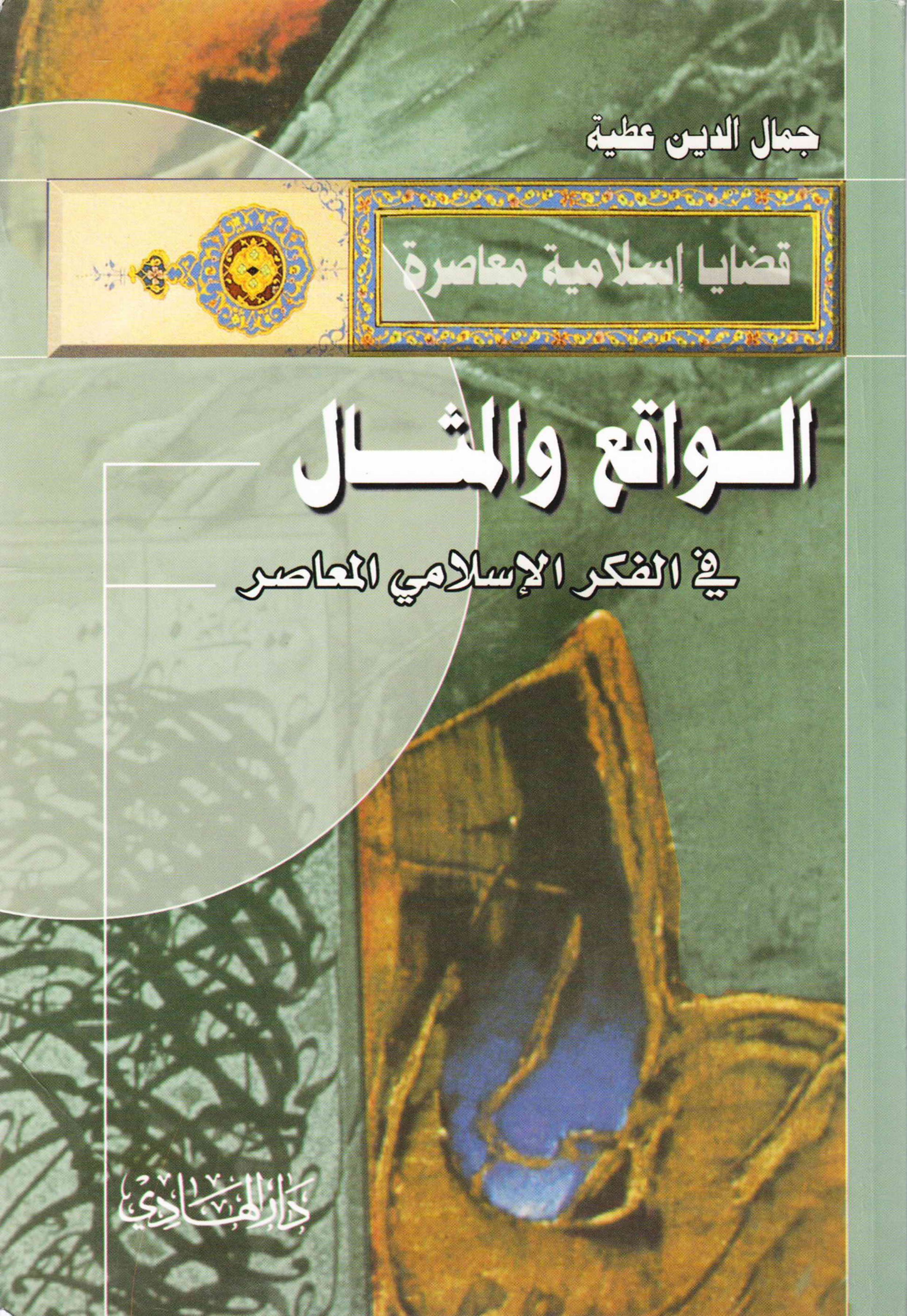

جمال الدين عطية
قضايا إسلامية معاصرة
الواقع والمثال
في الفكر الإسلامي المعاصر
دار الهادي




# الواقع والمثال

# في الفكر الاسلامي المعاصر

الطّبعَة الأولى

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا اسلامية معاصرة

# الواقع والمثال
# في الفكر الاسلامي المعاصر

جمال الدين عطية




للطباعة والنشر والتوزيع

# توطئة

كنت في زيارة للكويت في صيف عام ١٩٧٧م فأخبرني أحد العلماء الشيعة بصدور مجلة فكرية إسلامية جديدة، وقدم لي نماذج منها، ولم أكن يومها على معرفة بصاحب المجلة ورئيس تحريرها، غير أن زميلي استغرق في إطراء المجلة وأسرف في مدح خطها الفكري وانفتاحها، ودعوتها للتجديد وتمسكها بروح الوحدة والتآخي بين المسلمين. وذهب في حديثه الى أنه لا يعرف بحدود متابعته للدوريات الإسلامية دورية كـ «المسلم المعاصر». وتمنى أن تتكرر هذه التجربة في العراق، أو على الأقل تفتح وزارة الاعلام الطريق لتوزيع هذه المجلة في بلدنا، الذي جرى فيه تأميم كل شيء وإعادة ملكيته لشخص مولانا السلطان. فالأموال والفروج والأرواح، كلها تعود إليه، وكل ما في حياتنا حتى الضحك والبكاء أمسى بحاجة الى ترخيص منه.

فاستعرت مجموعة أعداد من صاحبنا، وذهبت إلى مقر إقامتي، وشرعت بمطالعتها، فبهرني ما استهل به رئيس التحرير العدد الافتتاحي، في حديثه حول بواعث صدور هذه المجلة ومنطلقاتها، وخطها الفكرى ومحددات سيرها وتطلعاتها. وفوجئت بأنها تريد التحرر من الوصاية بكافة صورها وألوانها، وصاية الآباء، ووصاية الجماعات والفرق والأحزاب، ووصاية أصحاب رؤوس الأموال، ووصاية السلطان وبلاطه... في مجتمع يضج بشتى أشكال الوصايات والأغلال الأيديولوجية والسياسية والطائفية والعصبوية.

كما فوجئت أيضا بدعوة هذه المجلة إلى اجتهاد معاصر يتجاوز التراث مرتين : يتجاوزه مرة بالتحرر من ركام القراءات المختلفة، التي أنجزها المسلمون منذ

عصر التدوين الى اليوم، في علوم المنطق والفلسفة والكلام والتصوف والتفسير والحديث، والفقه وأصوله، والتي حجبت الكتاب الكريم والسنة الشريفة وشكّلت بالتدريج جدارا صلدا يحول دون استلهامهما والانتهال المباشر منهما.

ويتجاوز الاجتهاد الذى تدعو إليه «المسلم المعاصر» التراث مرة أخرى بالتحرر من مشاغله وهمومه التاريخية، والاندماج بالعصر، ناهلا من معارفه ومكاسبه العلمية، ومتفاعلا مع قضاياه، وواعيا لمشكلاته، ومستشرفا لمستقبل أمثل.

## دعوة تتجاوز فتح باب الاجتهاد

وهي دعوة تكاد تجترح المستحيل في عالم يستعيد الماضي كما هو، ويجهض أية محاولة لتجاوز التراث، أو تفكيكه واستئناف بنائه، في ضوء رهانات العصر ومتطلباته.

لقد لبث الفقهاء السنة عدة قرون يسوقون الأدلة والحجج على ضرورة تعطيل فريضة الاجتهاد، ويدافعون بعنف وضراوة عن القرار الخطأ بإقفال باب الاجتهاد. ولم تفلح جهود واعية مخلصة في التغلب على ذلك القرار، وحماية العقل المسلم من سلطة الآباء وفقههم.

وبصراحة كنت أحسب أن تطلعات «المسلم العاصر» ليست سوى أحلام اعتدنا سماعها من أصحابنا، وهي تحكي ذهان السهولة لدى الإسلاميين، حسب تعبير المفكر المرحوم مالك بن نبي.

لكن «المسلم المعاصر» غامرت بما هو أبعد مدى من ذلك؛ لأنها لم تقتصر على الدعوة للاجتهاد فحسب، وإنما اقترحت اجتهادا يعزز فاعلية العقل، ولا ترهبه سلطة السلف. ودشنت ذلك عمليًا حين باشرت صياغة المرتكزات المنهجية للتعامل مع الماضي والحاضر والآخر، في هدى الكتاب والسنة.

وبدأت تنشر مساهمات جريئة في أعدادها الأولى، تدعو لإعادة بناء علم أصول الفقه مثلا، وتشدد على الأهمية البالغة لهذا العلم، باعتباره منطق الفقه، وما يمكن أن يقدمه في تأصيل العلوم الانسانية الحديثة، فيما لو قام الأصوليون بتجديد هذا العلم، بعد أن لبث عدة قرون يكرر ذاته، بفعل ما أشيع خطا، من أن مسائل أصول الفقه قطعية، وهي مما لا يصح الاجتهاد فيها.ومن المؤسف أن هذا الوهم ارتقى لدى المتأخرين إلى درجة الحقيقة المطلقة، ولم يتنبه هؤلاء الى أن الأصوليين الذين

صاغوا هذا العلم وبلوروا القواعد الأصولية، إنما اهتدوا الى تلك القواعد في سياق ما اكتنف حياتهم من استفهامات وحاجات تشريعية زمنية انبثقت في داخل الاجتماع الإسلامي آنذاك. مما يعني توالد استفهامات وحاجات تشريعية جديدة، تواكب مسار الاجتماع الإسلامي وتحولاته عبر التاريخ، لاتتسع لاستيعابها القواعد الموروثة، التي تضطر الفقيه لإعادة إنتاج الفتاوى ذاتها، من دون أن يدرك العصر واستحقاقاته، لأنه يظل يجول في مدارات التراث، وكلما توغل في تلك المدارات غاب عن حاضره ومشاغله.

## إسلامية المعرفة من الفكرة الى المدرسة

وبموزاة ذلك تبنت «المسلم المعاصر» الدعوة لأسلمة المعرفة، فنشرت عدة دراسات رائدة تصوغ رؤية أولية لتأصيل العلوم الإنسانية، كما نشرت دراسات لاحقة تجتهد في تطبيق أسس هذه الرؤية لتشكل نماذج في تأصيل كل من تلك العلوم. حتى أضحت «المسلم المعاصر» المحضن الذي اختمرت فيه النواة الجنينية لمدرسة إسلامية المعرفة، والقناة التي أشاعت وعيا جديدا بضرورة إعادة بناء المعارف الاجتماعية الجديدة من منظور إسلامي.

ولولا مساهمات هذه المجلة في نشر طائفة من الكتابات العربية أو المترجمة عن الإنجليزية لرواد إسلامية المعرفة، وملاحقة هذه الفكرة في مراحل ولادتها وصيرورتها، لولا ذلك لما أتيح لهذه الفكرة أن تتطور الى مشروع ثم أخيرا الى مدرسة، وتحوز على عدد لا يستهان به من المريدين والأنصار في مختلف أنحاء العالم.

## تقاليد معاصرة للإعلام الإسلامي

إن أهم مكاسب «المسلم المعاصر» هي إرساء أسس تقاليد منسجمة مع العصر للإعلام الإسلامي. فقبل صدور هذه المجلة تصرّم أكثر من مئة عام على تجربة الإعلام في عالمنا، صدرت فيها مئات الصحف والمجلات والنشرات باللغات العربية والفارسية والأردية والإنجليزية .. وغيرها.

وقد اتسم الخطاب الإعلامي في تلك المطبوعات بأنه خطاب دفاعي تعبوي، استبدت به نزعة الهروب من واقعه، فهو تارة يهرب إلى مكان آخر، فيهيم بالغرب،

وينبهر بإنجازاته، ويدعو الى استنساخ تجربته بكل ما فيها، من دون تفكيكها وإعادة تركيبها، باستبعاد عناصرها المحلية ، ونسقها الحضاري الخاص، وهو تارة يهرب الى زمان آخر، فيهيم بالماضي، ويرتد إلى مشكلاته، وتأسره مفهوماته ومقولاته، وحتى ألفاظه وعباراته، وما أفرزته التجربة التاريخية في معالجة تلك المشكلات، بغية التغلب على ظاهرة التبعية للغرب، بنحو أفضى ذلك إلى تنزيه الماضي، والدفاع عن كل ما تشتمل عليه التجربة التاريخية للعالم الإسلامي، وتسويغ الظلم والاستبداد، وتبريرالخلاعة والمجون. حتى طغت نزعة سلفية في التفكير تنادي باسترجاع الماضي بتمامه، وتقديس التراث برمته، وتناقض أية محاولة لتقويم التراث وتحليله، واكتشاف أبعاده المطلقة والنسبية.

كما استبدت بالخطاب الإعلامي رؤية تبسيطية للمشكلات، فقد تغلب على معالجة الإعلام الإسلامي للمشكلات التبسيط والسهولة، بنحو يتجاهل البنية المعقدة لطبيعة المشكلة وما يثوي وراءها من شبكة عميقة من الأسباب والعوامل المتنوعة، يتصل بعضها بمسار الأمة وما ورثته من عصور الانحطاط، فيما يتصل بعضها الآخر بمختلف الظروف والملابسات التي تعرضت لها الأمة في القرنين التاسع عشر والعشرين، والمحيط الخاص الذي تشكل في سياق تلك الملابسات .

لقد تعاملت معظم الكتابات مع الواقع بأسلوب لا يخلو من التعميم، والوقوف عند السطح، وعدم تقصي جذور الظواهر الاجتماعية، واكتشاف النسيج العضوي المستتر الذي تتوحّد به مع مجموعة الظواهر المناظرة لها، فجاءت الحلول التي اقترحتها هذه الكتابات بعيدة عن الواقع وما يضج به من مشكلات مزمنة، وتداول الإسلاميون مفاهيم وأفكارا في قضية التغيير الاجتماعي، غالبا ما تجهل الواقع وما يسود الحياة الاجتماعية من ظروف واختلالات، وغير ذلك من العوامل المركبة المزدوجة للظواهر الاجتماعية.

كذلك اتسم الخطاب الإعلامي بأنه خطاب يطغى فيه المديح والتبجيل، فيما يغيب فيه النقد والتقويم والمراجعة. ومن المعلوم أن غياب العملية النقدية سيقود، لا محالة إلى تنزيه الذات، وبالتالي سكونها وتواريها، والعودة إلى الافكار نفسها على الدوام، مهما تجددت الوقائع وتغيرت الأحوال. كأن هناك آراء بشرية خالدة أبدية تتسع لتستوعب مختلف المتغيرات في الزمان والمكان، وكأن وظيفة الخلف هي حفظ أفكار السلف، وترديد أقوالهم، وعدم تطويرها وإكمالها، أو تجاوز ما ينبغي تجاوزه

منها؛ لأن الأول لم يترك للآخر شيئا، حسب تعبير هؤلاء.

غير أن «المسلم المعاصر» افتتحت عهدا جديدا للإعلام الإسلامي، فاقتحمت ميدان النقد، وباشرت مراجعة وتقويم مفاهيم الإسلاميين ومؤسساتهم ومواقفهم. فمنذ عددها الافتتاحي أعلن مؤسسها ورئيس تحريرها الدكتور جمال الدين عطية بأن هذه المجلة (لاتتسع لكل بحث علمي، ولا تهتم بكل مادة علمية، وإنما تنتقي من هذا وذاك ما كان طابعه فكريا يناقش الاتجاه والمنهج والأصول).

واستهلت «المسلم المعاصر» تجربتها بتخصيص باب للمناقشة والحوار، ومضت ترفد هذا الباب في أعدادها التالية. فمثلا خاض جماعة من المثقفين الإسلاميين نقاشا حادا حول مسألة (اليسار الإسلامي) في هذا الباب، تحول فيما بعد الى عاصفة من الجدل، وكنا نتمنى أن يواصل الدكتور فتحي عثمان والدكتور محمد رضا محرم بيان حججهما في هذه المسألة، ذات الأهمية الفائقة في الفكر الحركي والسياسي الإسلامي اليوم، بل كنا نطمح لأن تبادر «المسلم المعاصر» لإذكاء هذا النقاش من جديد، بعد أن أصدر الدكتور حسن حنفي العدد اليتيم من مجلته (اليسار الإسلامي) في كانون الثاني ١٩٨١م، فلو أنها بادرت وأعادت نشر افتتاحية الدكتور حنفي (ماذا يعني اليسار الإسلامي) لأقحمت الباحثين أفقا فكريا خصبا، يثري الحوار في مسائل الفكر السياسي والحركي الإسلامي، ويمكن أن تتوالد في سياقه مفهومات ومقولات متنوعة، مثلما يمكن أن يقود إلى مراجعة مفهومات سابقة واستئناف النظر فيها؛ لأن مسألة اليسار الإسلامي، مع ملاحظاتنا عليها، وعلى ما يطرحه الدكتور حسن حنفي، هي قضية خلافية إشكالية، تستفز الوعي الحركي، وتحفز العقل الإسلامي للإفصاح عن معطيات بديلة حيال قضايا العصر ومشكلاته.

### *من الدفاع إلى الإبداع*

طغت النزعة الدفاعية على الفكر الإسلامي الحديث، فمعظم الكتابات جاءت كردود أفعال على ما أثاره التعرف على الحضارة الغربية الحديثة، وما أنجزته من تقنيات ومعارف وآداب وفنون. وتمحورت جهود المفكر الإسلامي حول المقارنات واكتشاف القواسم المشتركة بين ميراثنا ومنجزات الغرب. غير أن بعض الكتابات أفلتت من ذلك، وتخطت حالة الدفاع، وبدأنا نكتشف في ثناياها تأصيلا وإبداعا، مثلما نلاحظ في أعمال محمد إقبال، ومحمد عبد الله درّاز، ومالك بن نبي، ومحمد

الطاهر بن عاشور، ومحمد باقر الصدر. ويبدو أن «المسلم المعاصر» شخصت هذه الحالة في الفكر الإسلامي، فنبهت إلى ضرورة الانتقال إلى مرحلة جديدة، يتخلص فيها الفكر الإسلامي من محاكاة الآخر، ويتجه نحو الخلق والإبداع. فقدمت على صفحاتها طائفة من الدراسات الجادة، التي تضمنت مقترحات ونظرات اجتهادية، لتقرير موقف الإسلام إزاء قضايا العصر. وهذه المقترحات والنظرات، وإن كانت تسعى لبلورة رؤية إسلامية أولية حيال العصر إلا أنّها تصلح كأساس لإشادة رؤية إسلامية متكاملة الأبعاد.

## امتداد تجربة المسلم المعاصر

لعل من أبرز المعطيات غير المنظورة لتجربة «المسلم المعاصر» هو تحوّلها إلى مدرسة نموذجية للإعلام الإسلامي، وهذه أحد المكاسب والنجاحات الباهرة لها. فقد تجلت هذه الدورية في تجارب دوريات إسلامية متعددة تالية لها.

وإذا صح القول إن «العروة الوثقى» لجمال الدين الأفغاني استفاقت في «المسلم المعاصر» لجمال الدين عطية، فإن «المسلم المعاصر» استفاقت في مجموعة من الدوريات الإسلامية. مما يعني أن مدرسة الإعلام الإسلامي، التي أرسى دعائمها الدكتور جمال الدين عطية ستظل شاخصة إلى الأبد، لجهة تمثيلها المنعطف البارز في مسار الإعلام الإسلامي في القرن العشرين.

## حصاد المسلم المعاصر

كتاب «الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر» الذي نقدمه للقراء، هو ثمرة مقالات ودراسات الأخ الاستاذ جمال الدين عطية في «المسلم المعاصر» طوال مدة ربع قرن. كتب طائفة منها في باب «كلمة التحرير»، وحرص على الدوام أن يطل على القراء برؤية تضيء بعدا هاما في مفاهيم وأفكار وتجارب الاسلاميين في عصرنا.

وتؤرخ هذه المقالات للقضايا الاشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر، وتلمح الى بعض المواقف الثقافية والظواهر السياسية والحركية في الاجتماع الإسلامي، وهي بمجموعها تقدم لنا صورة تشي بمعالم المشهد الثقافي العربي الاسلامي في الثلث الأخير للقرن العشرين.

ويجئ اصدار هذه الرؤى في سلسلة كتاب مجلة قضايا إسلامية معاصرة بغية تطوير وإخصاب الحوار الفكري بين الاسلاميين في القضايا الخلافية، والسعي لاستخلاص مواقف فكرية جادة حيال الهموم الثقافية للمسلم المعاصر.

وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أُنيب.

***عبد الجبار القحطاني الرفاعي***

# تقديم

رجال الإسلام ـ على امتداد تاريخه ـ لا يتفاوت ولاؤهم لكتاب الله وسنة رسوله. إن رباطهم بالوحي وثيق، وحبهم لصاحب الرسالة عميق، وجهادهم الدؤوب للحفاظ على الإسلام يتبع نهجا واحدا، فهم ((ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين)) كما جاء في الحديث الشريف...

وطبائع المصلحين تختلف باختلاف الأدوار التي يعالجونها .. فعندما يغرق جيل من الأجيال في الروحانية يكثرون الكلام عن الجانب الآخر من الإسلام، حتى يعيدوا التوازن الى الفكر الإسلامي.

وعندما يجنح البعض الى الفحوى والباطن، ويميل ميلا شديدا في هذا الاتجاه يكثرون الكلام عن النصوص والظواهر حتى تستقيم أوضاع الشريعة مع احترام الفحوى والنص جميعا ..

وفي تتبعي لسيرة رجالنا الكبار رأيت من الإنصاف ألا نقصيهم عن طبائع العصور التي ظهروا فيها، والعلل الفكرية والسياسية التي سادتها.

وفي هذا العصر الحافل بالهزائم العلمية والروحية، يحتاج جمهور المسلمين الى توعية من نوع خاص، فليس يصلح لهم نقل قاصر من فكرالقرن الرابع او القرن السابع فقد يضاعف هذا آلامهم، ويستحيل أن يشفي سقامهم ...

الفكر الإسلامي في عصرنا يحتاج إلى أُساة ذوي بصيرة في كتاب الله وسنة رسوله، وذوي بصيرة فيما طلعت به الحضارة الحديثة من مبادئ وقيم، وذوي بصيرة ـ قبل ذلك كله ـ بخط الانحراف الذي زاغ بالمسلمين عن الصراط المستقيم، وانتهى بهم إلى ما نعرف.

ولعل ذلك ما عنيت به مجلة ((المسلم المعاصر))، وما تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كي نعود إلى قواعدنا سالمين.

**محمد الغزالي**

# مقدمة

الكتابات الفكرية الإسلامية نوعان: نوع يحاصر الفكرة، ويأتي بها من كل جوانبها، أو جلها، ويتقصى أطرافها، ويتتبع شواردها؛ ليستجمع من كل أولئك رؤية محددة، يقدمها إلى القارئ.

والنوع الآخر يحاصر العقل ذاته، أو ينقل هذا الإحساس الى عقل القارئ، بحيث يثير فيه الإحساس بالأزمة، وبوجود القضية، ويوجد مبررات القلق العلمي، بحيث يجعله أمام شعور حاد بضرورة البحث عن مخرج.

فالنوع الأول يعلم، والثاني يثير حاسة العلم. الأول يعطي فكرة، والثاني يهيج ملكة الفكر والتأمل عند الإنسان. الأول يأخذ موقع النيابة عن القارئ في جهده الفكري الإبداعي، والثاني يشرك القارئ في الهم الفكري، وينقله معه على قدم المساواة إلى قلب المعترك.

وكلا النوعين يكمل أحدهما الآخر، ويقف كل منهما على ثغر من ثغور بنائنا الفكري، وإن كان لكل منهما دواعيه، وظروفه التاريخية، التي تعطيه قيمته الكبرى للنشاط الفكري العام الذي تحتاجه الأمة.

وإلى هذا النوع الثاني ينتمي كتاب الدكتور جمال الدين عطية (الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر). وهو يأتي في لحظة تاريخية تعتبر نقطة تحول هامة في اتجاهات فكرنا الإسلامي الحديث، نحتاج لاستكشاف معالمها أن نعود بذاكرتنا الفكرية إلى بواكير نهضتنا الحديثة.

لقد بدأت النهضة بلحظة الاكتشاف لحقيقة التخلف الحضاري العام، الذي تعيشه الأمة الإسلامية، وبعد المسافة بينها وبين الأمم الأخرى المتقدمة وكان رد الفعل الطبيعي حينها أن ينبري نفر من الطلائع المسنيرة من الأمة إلى الطرق المفزع على آذان الأمة؛ لتصحو من غفوتها، وتفيق من غيبوبتها، ولم تكن الأمة حينها في حاجة لمن يشرح لها جزئيات أو تفصيلات هنا وهناك، وإنما كانت في حاجة إلى من يثير فيها القلق الراشد والإيجابي تجاه أوضاعها العامة، حتى تتجسد

أبعاد الأمة في رؤاها، أو تدرك المشكلة على حقيقتها، وقد قامت رسائل جمال الدين الأفغاني والأمير شكيب أرسلان ومن نحا نحوهما بهذا الدور، حتى انتشرت في ربوع الأمة تيارات النهضة والتجديد، ولكن التيار الإسلامي النهضوي قد استغرقته هموم الإحياء والدفاع عن الوجود، أو إثباته وتأكيده، مما جعله هائما على وجهه في دروب المثالية، وخدر الإرث التاريخي الكبير، فتوقف عطاؤه الواقعي، بينما تقدم الآخرون، وامتلكوا زمام الريادة، والقيادة وتوجيه الأمة، حتى كان الانبعاث الجديد للصحوة الإسلامية، وما حققته من مكاسب هامة على الصعيد الشعبي والسياسي، وأيضا على صعيد المواجهة الفكرية العامة، مع التيارات التغريبية الوافدة.

ولكن الذي حدث مع الصحوة الجديدة أحيا المخاوف من تكرار الخطأ القديم، حيث غلبت المثالية على اتجاهات الفكر الإسلامي الجديد، وتأخرت الحركة الإسلامية على صعيد الالتحام بالواقع، وغابت ملامح الاستراتيجية للبعث الحضاري، وإذا كان الفشل العملي قد أنهى الوجود المؤثر للتيارات الاجنبية من ديار الإسلام، وبالتالي قلل من مخاطره على تنامي المد الإسلامي الجديد.

إن هذا لا ينبغي أن ينسينا تصورنا، أو يلهينا عن تأمل خطأ التجربة القريبة، ومن ثم كان لابد من وجود ما يثير القلق الراشد والإيجابي تجاه أوضاعنا الإسلامية الراهنة. ومن يلفت العقل الإسلامي المعاصر، بقوة، إلى تحدياته الحقيقية، ومن يذكره بأنه ثمة مرحلة قد انقضت بدواعيها ومبرراتها وأساليبها وحدودها، وثمة مرحلة جديدة، لها دواعيها وأساليبها وأبعادها، التي لا يجوز تجاهلها أو التخلف عن واجباتها.

وفق هذا السياق، نستطيع أن ندرك قيمة كتاب الدكتور جمال الدين عطية، ونتفهم أيضا مبررات ذلك التركيز الشديد في المقالات التي حواها، والتي جعلته أشبه بالبلاغات الفكرية، أو البرقيات العاجلة.

ومما عزز من حضور التركيز في هذه المقالات، أنها من الأساس حصيلة الافتتاحيات التي كان يقدم بها لمجلة «المسلم المعاصر».

لقد كان أمر «المسلم المعاصر» يمثل ظاهرة جديدة، ومثيرة للانتباه، في مجال الصحافة الإسلامية، أن تتمكن مجلة فكرية متخصصة، تقوم عبر جهد فردي باستقطاب هذا العدد الكبير من رموز الفكر الإسلامي المعاصر، تحولت بهم المجلة إلى منبر فكري إسلامي متميز، تعتمده علميا عدد من جامعاتنا الإسلامية.

وأحسب أن تلك الحقيقة تمنحنا مبررا كافيا لجعل تجربة مجلة «المسلم المعاصر» أحد المحاورالتي ينبغي ان يطلع عليها القراء عبر صفحات هذا الكتاب، لا من قبيل التاريخ، وإنما من قبيل إثراء الخبرة الإسلامية في هذا المجال، وضرب المثل على قيمة الصبر والدأب والجدية في سبيلنا إلى الإحياء الإسلامي الراشد، على مختلف الأصعدة.

كانت هناك ثلاث قضايا كبرى تمثل محاور متميزة، ألحت على الفكر والواقع الإسلاميين منذ بواكير ما يعرف بالنهضة العربية الحديثة، وأعني بها: قضية النهضة، وقضية التجديد والاجتهاد، وقضية العمل الإسلامي الشعبي لإحياء الإسلام كأمة ودولة.

أما حديث النهضة فقد نعود به إلى مطلع القرن التاسع عشر زمنيا، حيث وقع الاحتكاك المباشر بين الحضارة الأوربية المتفوقة والواقع الإسلامي المتخلف، وأبصر العقل الإسلامي مشاهد التخلف الذي يفصله عن ركب العصر، وإن كان يحسب للبنيان الإسلامي، رغم انبهاره، رفضه للاستعلاء الاوربي الاستعماري عليه، فثار ثوراته المتلاحقة على الاستعمار الفرنسي، حيث نجح المسلمون في إجلائه عن مصر، ولكن الجلاء لم يوقف سيل الأسئلة في ذهن المسلم، ولم يمنع تجدد الأرق المضني من ذاكرته الحضارية، بين ما ضيه وحاضره، ولقد كان في مقدمة أسئلة النهضة، ذلك السؤال الكبير، الذي عبّر عنه صراحة المسلمون الهنود في رسالتهم إلى الأمير شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون، ولماذا صاروا أذلة، رغم أن الله تعالى يقول في كتابه الكريم، وقوله الحق :(وأنتم الأعلوْن إن كنتم مؤمنين) _ آل عمران (١٢٩). (ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين)ـ المنافقون (٧٨).

ومنذ ذلك الحين، بدأت الأجوبة تحاصر العقل المسلم، وتجاهد لتوجيه حركة المجتمع. ولقد تمايزت الأجوبة باتجاهين منفصلين لا يلتقيان: الأول يرى أن سبب الأزمة يعود إلى بعدنا عن الإسلام الحق، وإهمالنا لمعطيات ديننا الحنيف، وبالتالي فإن النهضة إنما تقوم بإقامة الدين وإحيائه والتزام الأمة بتوجيهاته في شؤون الدنيا والدين معا. بينما اتجهت الأجوبة الأخرى إلى اعتبار أن سبب الأزمة يكمن في تمسكنا بالدين واستغراقنا في التراث القديم، وأن الحل لتحقيق النهضة، يكون بعزل الدين عن الدنيا، واتجاهنا نحو حضارة العصر بعلومها وثقافاتها؛لضمان موقع لنا في ركب الحضارة.

لا أظن أن القارئ المسلم اليوم في حاجة إلى بيان فساد هذا الجواب، وبعده عن العلمية. وذلك أن التطور التاريخي الحديث، ونتائجه في الواقع الحي، قد كشفت عن ذلك بوضوح كاف، ولكن السؤال الملح هنا هو: لماذا نجحت الإجابة الثانية في توجيه المجتمع المسلم هذه الحقبة الطويلة؟ ولماذا نجحت في السيطرة على قيادة الوجهة النهضوية في الأمة، رغم مصادمتها لوجدان الأمة، وبعدها عن الخصوصية الحضارية والتاريخية للأمة، وهي الخصوصية التي تتحكم بالضرورة من نجاح أو فشل أي مشروع نهضوي للمستقبل؟ وبالمقابل : لماذا فشلت الأجوبة الإسلامية في توجيه الحركة، ولماذا فشلت في السيطرة على قيادة الأمة، رغم أنها تملك التراث والتاريخ والوجدان الإسلامي الحي في الأمة؟

من المعتاد في هذا المقام أن نطرح حديث «المؤامرة»، ونرد اليها أسباب ذلك كله، المؤامرة من قبل القوى الاستعمارية والصليبية وغيرها، والحقيقة أن وجود مؤامرة هو مما لا شك فيه، والدراسات العلمية الموثقة كشفت الكثير من أمرها، بل؛ واعترافات الرموز التائبة من معسكر اللادينية أيضا، وهذا حديث آخر لا متسع لبسطه هنا، ولكن؟ ان نرد أسباب هذه الهزيمة التاريخية للحل الإسلامي النهضوي لمجرد «المؤامرة»، ونبرئ ساحتنا من الإثم، والتقصير والخطأ، فهذا باطل لا يحتمله عقل منصف، كما أنه من شأنه أن يضلل أي مشروع جديد للنهضة ينطلق من قاعدة الإسلام.

لقد كان هناك خلل يقيني في صورة الحل الإسلامي، وكان هناك قصور واضح في طبيعة الإجابة الإسلامية على أسئلة النهضة، وإذا كانت وجوه الخلل والقصور تتعدد، إلا أن ما يهمنا الآن، ونرى ضرورة لفت الانتباه إليه؛ هو بروز منحى التعميم السطحي في الاجابات الإسلامية، والنزوع إلى التهويمات المثالية، والخوف والتردد الظاهران من الالتحام بالواقع، والدخول إلى صميم المعترك الحياتي، وهو الأمر الذي نتج عنه غياب جهود اساسية لأي مشروع نهضوي، كالجهد التنظيري، فبينما ظل الإسلاميون يرددون قاعدة أن الاسلام دين ودولة، مصحف وسيف، كانت الجهود اللادينية تصنع نظرياتها السياسية والاقتصادية والتشريعية والقانو نية التي تؤسس بها للمشروع اللاديني، وغابت عن الواقع نظرية الإسلام السياسية، ونظرية الإسلام الاقتصادية، وغير ذلك من مجهودات التنظير التي بدأ الفكر الإسلامي يلتفت إليها مؤخرا.

ولقد برزت قدرة الأجوبة اللادينية في الالتحام بالواقع، وتطويره، وصياغته، من خلال الاهتمام بالعمل المؤسسي، عبر نظام التعليم، وإدارة الجامعات والمعاهد العليا، إلى الحد الذي كان فيه أحد الشروط الخمسة من العقد المكتوب بين الجامعة الأهلية المصرية، ووزارة المعارف، لنقل الجامعة لإشراف الوزارة، أن ينتقل أستاذ بعينه للتدريس بالجامعة، وعدم جواز فصله وإبعاده، تحت أي ظرف يكون!!، كذلك الاهتمام بشمولية البديل الواقعي، مما جعلهم يلتفتون إلى ميادين الفنون، والصحافة وإلى الإعلام، والآداب، وغير ذلك من شؤون الاجتماع.

لقد أدرك أصحاب هذا الاتجاه طبيعة زمانهم، وتعرفوا على اتجاه الريح الحضارية فيه، وتحسسوا الأوجاع العميقة في مجتمعهم، فتقدموا، ونجحوا في السيطرة على قيادة المجتمع، بينما تخلف الإسلاميون، الذين لم يكادوا يتجاوزون منبر المسجد، أو صفحات الصحف في أحسن الأحوال.

ومن ثم؛ فقد كان من الضروري للمشروع الحضاري الإسلامي الجديد، والذي يتقدم بقوة اليوم، لاستلام قيادة الأمة، أن ينزل بفكره من تهويمات المثال الى معترك الواقع، ليلتحم مع هموم المجتمع الحقيقية، ويقدم الحل الشامل، والعملي، مبصرا بزمانه، لتستقيم طريقته.

أما الحديث عن قضية «الاجتهاد والتجديد»، فأحسب أنه يسري عليها كثير مما قدمناه في النقطة السابقة، وإن كنا في حالة الاجتهاد والتجديد، كما هي في واقعنا الحديث، نحتاج إلى الوقوف على ملاحظة هامة، جديرة بالبحث والتأمل، وتلك هي انفصال خط التجديد في فكرنا الحديث عن خط الاجتهاد، وتمايز الاثنين بأفكارهما ورجالاتهما، تمايزا واضحا في القسم الأكبر من مسار تاريخنا الحديث، رغم أن الاجتهاد والتجديد، على مدار تراثنا الإسلامي الكبير، كانا وجهين لعملة واحدة، في المنهج، وفي الرجال، فالتجديد، كان اجتهادا، أو ثمرة من ثمراته أو ناتجا من نواتجه، والمجدد كان هو المجتهد، الذي يضمن استمرارية الحركة المتقدمة والمتطورة في المجتمع الإسلامي، حتى إذا ما أغلق باب الاجتهاد، نجد أن حركة التجديد قد جمدت، وأغلق بابها كذلك.

وعامة من يبحث في اتجاه «التجديد» الإسلامي منذ مطلع نهضتنا الحديثة، يقف على نماذج فردية، مثل الشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ المراغي، والشيخ مصطفى عبد الرازق، وباستثناء الأفغاني، الذي كان يمثل

طاقة حركية سياسية يمكن تصنيف جهدها في زاوية ((التجديد السياسي)) للأمة، فإن عامة الرموز الإسلامية الأخرى، وقف التجديد معها عند مباحث علم الكلام، أو الجدل الفلسفي مع النظريات الأوربية الحديثة، ولم تتحول مجهوداتهم إلى تيار كامل له مميزات الاستمرارية في حركة المجتمع، كما كان واضحا أن الممارسات التجديدية التي صاغت المجتمع الإسلامي، كانت بعيدة عن أفكارهم ومجهوداتهم، ثم إننا إجمالا إذا استثنينا هذه الرموز - وهي قليلة بالنسبة لنهضة أمة - فلن نستطيع الادعاء بوجود تيار تجديدي إسلامي عبر النشاط الاجتهادي الإسلامي.

وفي المقابل، نجد تيارا واسعا ومؤثرا وفعالا في التجديد: السياسي، والاقتصادي، والتعليمي، والفني، والأدبي، والقيمي، والأخلاقي، والتشريعي، والقانوني، .. إلى آخر مواطن النشاط الاجتماعي العام، قام عبر مجهودات وأقلام لا صلة لها بالفقه الإسلامي، ولا تتصل إمكاناتها العلمية بشروط الاجتهاد، ووصف المجتهدين، إن لم نقل إن عامة هذا الجهد التجديدي قد صدر عن المنهجية اللادينية.

ومرة أخرى نسأل: لماذا وقع هذا الفصام بين الاجتهاد والتجديد؟ ولماذا فلت زمام التجديد من أيدي المجتهدين؟

وفي سبيل الإجابة عن هذا السؤال، تبرز أمامنا عدة حقائق، في مقدمتها؛ ملاحظة أن النشاط التجديدي الذي انطلق متفلتا من قواعد الاجتهاد، ومتأثرا بالأنموذج الأوربي، قد تميز بالحيوية الكبيرة في التعامل مع المستجدات الواقعية، ومشكلات الواقع، واعتمد منحى ((التجريب))، مما خصب من خبراته الاجتماعية، وجعله أقرب إلى هموم الواقع وأوجاعه الحميمة، في ذات الوقت الذي أهمل فيه الإسلاميون إمكانيات الحيوية الواسعة، والتي تتيحها للاجتهاد الشرعي عدد من قواعد أصول الفقه، وقد عزز من هذا القصور في الحيوية الاجتهادية، سيطرة الفقه المذهبي، وعدم إلف الفقه الإسلامي الحديث، للتعامل مع نصوص القرآن والسنة، أو النفاذ إلى روح الشريعة ومقاصدها، بفعل حقبة الجمود الطويلة، وتعطل حركة الاجتهاد.

يضاف إلى ذلك أن قسوة الصدمة الحضارية والغزو الاستعماري المصاحب لها، قد عمقا من مشاعر الخوف والتوجس لدى العلماء على الدين، وخشيتهم من الانسحاق والتراجع أمام ما يأتي به المستعمر المتفوق، وكان طبيعيا أن ينسحب ذلك الموقف على كل جديد وطريف لم يألفه المسلمون، حيث عزوا نسبته إلى المستعمر،

مما عطل الجهد الناقد والفاحص، الذي يستوعب ذلك التجديد، ثم يبادر إلى وضع الموقف الإسلامي الراشد والمتزن تجاهه.

لقد كان البحث في مشروعية دراسة الهندسة، والبيولوجيا، والفيزياء، ونحوها من العلوم في حاجة إلى أن يبعث كبار علماء جامعة «الزيتونة» من تونس، برسالة إلى شيخ الأزهر في مصر، يستفتونه في مشروعية ذلك من عدمه!!

ومن ثم؛ كانت إحدى أبرز هموم الفكر الإسلامي المعاصر، والمشروع الحضاري الإسلامي الجديد، أن يعيد التوحد والامتزاج بين الاجتهاد والتجديد، حتى لا تفلت علوم الدنيا من سياج الدين، وحتى لا يتخلف فقه الدين عن اتجاه الواقع وهمومه، وهذا الأمل المشروع، يلزمه بطبيعة الحال إعادة الاعتبار لموجبات الحيوية في أصول الفقه الإسلامي، وإعادة الاعتبار لمعطيات روح الشريعة، ومقاصدها الكبرى، بما يضمن حيوية الحركة الاجتهادية الإسلامية، وبما يحقق امتلاكها لزمام المبادرة، تجاه المستجدات الواقعية في حركتنا الحضارية.

وتبقى الإشارة إلى المحور الثالث، أو القضية الكبرى من ثالوث هموم المسيرة الإسلامية الجديدة، أعني «الحركة الإسلامية»، والحقيقة أن الحديث في هذا المحور يتميز بحساسية خاصة وزائدة، تفرضها بطبيعة الحال خصوصية هذه القضية، وذلك أن الباحث فيها لا يتعامل مع تراث مضى، أو مع تجربة منفصلة عن نبض اللحظة الآنية، وإنما هو يتعامل مع تجربة حية، هي من صميم نبض اللحظة الآنية، بما يفرضه هذا الحضور من حساسيات في التناول أو النقد أو حتى المديح، أحسب أنني في غنى عن تفصيلها للقارئ.

أما أن الحركة الإسلامية المعاصرة قد حققت نجاحات كبرى، وهامة، وكانت لها إيجابياتها الظاهرة للعيان، على مستوى الفكر، والوعي، وعلى مستوى الواقع والمجتمع، فهذا ما لا يجرؤ أحد على إنكاره، وقد عرض له صاحب كتابنا ببيان موضوعي عميق، ورصين، ولكن السؤال يبقى هو: هل كانت المحصلة الإجمالية تتكافأ مع حجم الجهد المبذول، والتضحيات التي قدمت في هذا الميدان؟

والإجابة التي لم يعد ينكرها أحد فيما أظن أن النتيجة لم تتكافأ مع حجم الجهود والتضحية، ومن أبرز شواهد هذا التقرير، هو اتجاه البحث الآن، وبإلحاح؛ للنظر في أسباب الخلل، ومواطن الداء الذي تسبب في إهدار طاقات عزيزة، وفقدان كوادر ذات قيمة بالغة الأهمية، دونما مردود مقبول يبرر ذلك.

وفي هذا السياق، طرحت أجوبة عديدة، وفروضات متنوعة، فمن ذلك غياب فقه الخلاف الذي يضبط نشاط التعددية الفكرية، وينسق بين فعاليات الجهود المتباينة، ويضمن تفريغ شحنات الغضب والرفض في مصبات راشدة، تمنع تبلورها في صورة كبت، أو صورة انفجار تنظيمي أو فكري، ومن ذلك؛ ضيق الأفق الحركي، الذي أهدر إمكانات الإفادة من مساحات واسعة للعمل والعطاء لها حساسياتها البالغة، وآثارها الفاعلة على المدى البعيد ومن ذلك غياب العمل المؤسسي المعتمد على نظم إدارية عالية الكفاءة، ووفيرة العطاء، ومن ذلك غياب الرؤية فيما يتصل بأولويات العمل الإسلامي، وفقه مراتب الفروض، ومن ذلك النزوع إلى المثالية المفرطة في الفكر والممارسة والدعوة والفعل الاجتماعي، مما ولد حاجزا شعوريا حال دون التحام الحركة الإسلامية بالقواعد الجماهيرية التي تعيش واقعا شديد التعقيد، وشاسع البعد عن المثال المطروح.

لقد كان ثمة خلل، وكان من الضروري مواجهة ذلك الخلل بجرأة كافية، لاستكشاف أبعاده، ودخائله، وتحليل ظواهره بموضوعية تامة، بعيدا عن الحساسيات التنظيمية، والحسابات التي لا تدخل تحت وصف علمي او منطقي مقبول.

وبعد ..

فهذه هي المحاور الثلاثة التي يدور حولها كتاب الدكتور جمال الدين عطية يتناولها عبر عدد من المقالات شديدة التركيز، يحاول بها المؤلف إثارة القلق الفكري الراشد والإيجابي لدى القارئ، لينقله من موقف المتلقي، إلى موقع المشارك، في التفكير والتأمل، والبحث عن مستقبل أكثر إشراقا، وأوفر نجاحا للمسيرة الإسلامية.

ولعله من أهم ما يميز هذه المقالات ـ في تقديرنا ـ محاولتها الجادة، لتحقيق التلاحم بين الفكر الإسلامي وهموم مجتمعه وقضاياه، ونقل الجهد الفكري الإسلامي، من التعميم والإطلاق، إلى التخصيص والتقييد، ومن تهويم المثالية، إلى معترك الواقع، وهذا هو مدار التحدي الحقيقي الذي يجابه الفكر الإسلامي المعاصر.

**جمال سلطان**

# الفصل الأول

## في النهضة والبناء

- ❑ الاطار العام للتحول من الواقع
- ❑ التغير هو الاصل والاباحة هي الاصل
- ❑ الثابت والمتغير
- ❑ التغيير الفوري والمرحلي
- ❑ سنة الله
- ❑ تلسكوب او نفق
- ❑ صناعة الكلام
- ❑ وكل يدعي وصلا بليلى
- ❑ ماذا ينقص المسلمين
- ❑ ماذا نقبل وماذا نرفض من النظم الحديثة
- ❑ المشروع الحضاري الوطني
- ❑ العولمة
- ❑ العالم الى اين

# الإطار العام للتحول من الواقع الحالي إلى النظام الإسلامي

تسير حركة المد الإسلامي بأسرع مما يتوقع المراقبون الإسلاميون والغربيون على السواء إذ تعدى الأمر حدود إقامة مؤسسات إسلامية منفردة هنا وهناك إلى تحولات كاملة في دول بأسرها كإيران وباكستان من الواقع الحالي إلى النظام الإسلامي، مما يعطي مسألة تطبيق الإسلام في واقع حياة المسلمين أبعاد جديدة تدعونا إلى الاهتمام بتخطيط الإطار العام لعملية التحول الإسلامي المعاصر، وفي هذا الصدد ينبغي النظر في الأمور التالية:

١ـ هناك فرق بين إقامة مؤسسة إسلامية خاصة وبين التحول إلى النظام الإسلامي على مستوى الدولة مما يستتبع فروقا جوهرية لا في حجم العملية فحسب وإنما في طبيعتها كذلك من ناحية الصفة الرسمية ومن ناحية التعميم والشمول، وكلا الأمرين يثير عند التطبيق مشاكل جديدة لا تتعرض لها المؤسسة الإسلامية الخاصة.

٢ـ إن ابتعاد المجتمعات الإسلامية عن الإسلام قد تم خلال فترة طويلة غطت عدة أجيال من المسلمين، ولا يمكن تصور عودة هذه المجتمعات إلى الحياة الإسلامية خلال شهور أو أعوام قليلة، مما يستدعي التخطيط المرحلي لهذه العملية، وما تستتبعه هذه المرحلية من تدرج وأولويات تتقرر بعد دراسة، وتنصرف أجهزة العمل الإسلامي إلى تنفيذه مرحلة بعد مرحلة..

٣ـ مراعاة أن أنظمة الإسلام متكاملة ولا يجوز تصور تنفيذ نظام العقوبات دون أنظمة التربية والاقتصاد والاجتماع والسياسة، ولابد من مراعاة العلاقة بين هذه الأنظمة عند ترتيب الأولويات والتدرج في التنفيذ.

٤ـ إن بيئات البلاد الإسلامية تختلف اختلافا كبيرا من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، ولا مناص من مراعاة هذه الاختلافات عند تصور نماذج التطبيق الإسلامي بحيث لا توضع نماذج جامدة موحدة، وإنما توضع الأطر العامة الموحدة لجيمع البيئات، ثم توضع نماذج تفصيلية متعددة تراعي ظروف كل بلد..

٥ـ في خصوص ترتيب الأولويات عند التخطيط المرحلي للتحول الإسلامي، ينبغي تقديم:

أ ـ إزالة المخالفات الصارخة للنصوص القطعية في الكتاب والسنة.

ب ـ تدعيم المبادئ الإسلامية الأساسية مثل:

وحدة الأمة الإسلامية.

الشورى والحياة الدستورية وسيادة القانون.

التكافل الاجتماعي وتقريب الفوارق بين الطبقات.

استقلال القضاء.

كرامة الإنسان.

ج ـ الاعتماد في المدى القصير على التوعية الإسلامية من خلال وسائل الإعلام ببرامج بناءة ووسائل حديثة.

د ـ الاعتماد في المدى الطويل على تنفيذ برامج التعليم الإسلامية.

هذه مجرد نظرات تحتاج إلى تعميق ومتابعة بغية الوصول إلى تحديد إطار حركي لعملية التحول الإسلامي...

# التغير هو الأصل والإباحة هي الأصل

منذ المواجهة الحضارية بين أوربا بعد نهضتها *Renaissance* وبعد ثورتها الصناعية الأولى، وبين العالم الإسلامي في أواخر عهد الخلافة العثمانية، بعد توقف الانتاج الفكري بقفل باب الاجتهاد، ووقوف الانتاج المادي عند وسائل القرون الوسطى، وتفكك النظام السياسي نتيجة ضياع معنى الشورى ووحدة الأمة .. منذ هذه المواجهة والسؤال المطروح ما موقفنا كمسلمين من هذه الحضارة الغازية؟ كان رد بعض المفكرين أن نأخذها بحلوها ومرها ونفعها وضارها، وكان رد البعض الآخر أن نرفضها كلية ونستمسك بما عندنا، وتوسط البعض قائلين بقبول النافع ورفض الضار..

قضية التراث والتجديد لم تزل منذ أثيرت لا تظفر بغير هذه البدائل الثلاثة... ومعظم القائلين بالحل الوسط لم يزيدوا ـ في مجال تمييز النافع من الضار ـ عن أن يطرحوا شعارات لا تسعف في وضع معايير القبول والرفض لما يواجهنا كل يوم من نتاج هذه الحضارة الغازية، فالمنادون بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان على أساس تفصيل بعض الأحكام وإجمال بعضها الآخر، لا يزيدون عن أن يصفوا القضية دون أن يضعوا لها حلا، والذي يفرقون بين الثابت والمتحرك من أحكام الإسلام، لم يزيدوا عن طرح المبدأ دون وضع معايير تهدي في التطبيق..

وحتى لا نقف كثيرا عند العموميات فسيكون منطلقنا هو البحث عن معايير القبول والرفض للنظم الحديثة دون أن نناقش أدلة المستسلمين للحضارة الغربية بجملتها ولا أدلة الرافضين لها بجملتها، خشية الإطالة فيما نعتقد أنه من المسلمات عند كثير من المسلمين..

ونبدأ بمعالجة الموضوع من منطلق نظري أولا، ثم نعالج بعض قضاياه العملية، ثم نختم بضرب بعض الأمثلة التطبيقية في مختلف الميادين..

### ما هو موقف الإسلام من تغير الأحوال في هذا العالم؟

هل يعتبر الإسلام التغير ظاهرة من ظواهر النمو والتقدم البشري، أم يعتبره انحرافا عن سنن الأولين؟

المتتبع لآيات القرآن ومناقشته لقضية التغير على مدى التاريخ يجد أن التغير

هو الأصل في الحياة فيزيائيا وبيولوجيا واجتماعيا وتاريخيا، وأن مقياس الحكم على التغير لا يتعلق بمبدأ التغير ذاته وإنما باتجاه التغير ومدى التزامه أو ابتعاده عن قيم الحق والخير والجمال..

فالإسلام يدعو إلى التغيير الثوري إذا كان الواقع بعيداً عن هذه القيم.. وهو يدفع عجلة الحياة باستمرار في اتجاه الرقي بالفرد والمجتمع نحو المثل التي تظل دائما مصباح الهداية ويظل التغيير بالاقتراب منها مقياسا للنمو والتقدم البشري...

هذا الموقف الإسلامي من التغيير ليس قاصرا على القيم العقيدية والخلقية فحسب، ولكنه شامل لجميع القيم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدولية... ومن هنا كان المسلمون وما زالوا في طليعة الثورات التغييرية والحركات الإصلاحية في كل زمان ومكان...

### الأصل في المعاملات الإباحة

هذه قاعدة شرعية أصولية، ولها عدة تطبيقات عملية في مختلف الفروع ومقتضاها أنه فيما عدا ما وردت النصوص ببيان حكمه الشرعي من وجوب أو ندب أو حرمة أو كراهة، يبقى على الإباحة الأصلية..

وتطبيقا لهذه القاعدة أخذ الحنابلة بقاعدة أن العقود والشروط الشرعية ليست قوالب جامدة محددة يجب أن تنصب فيها المعاملات، وإنما للمسلمين أن يستحدثوا من العقود والشروط ما تتحقق به مصالحهم دون أن يشترط لصحته وجود أصل له في الكتاب والسنة...

فالمعاملات عموما الأصل فيها الإباحة، خلافا للعبادات التي الأصل فيها الاتباع.. وقد خالف هذه القاعدة العظيمة من قال بأن كل عقد أو شرط ليس مستمدا من الكتاب والسنة فهو باطل، وأنه يلزم لتصحيح أي معاملة جديدة أن تقاس أو «تخرج» على معاملة سابقة صححها القرآن والسنة أو كتب الفقهاء .. **مما** أدى إلى العنت والحرج في المعاملات ومحاولات المفتين تكييف الوقائع على غير طبيعتها أو تحليلها وتجميعها، وذلك توصلا إلى تقريبها من وقائع وردت لها أحكام حتى يمكن قياسها عليها، وكان لهم في هذه القاعدة العظيمة التي أهملوها الحل الإسلامي البسيط لهذه المسائل الجديدة...

# الثابت والمتغير

قلنا أن التغير هو الأصل في الحياة، وأن الإباجة هي الأصل في أحكام المعاملات... وأحكام الإسلام تعكس هذه النظرة، فبعضها يمثل التغير وبعضها يمثل القيم الثابتة التي هي مقاييس للحكم على اتجاه التغير، وهنا يثور التساؤل: ما هو الثابت وما هو المتحرك من قواعد الإسلام؟ هل معيار التفرقة موضوعي أو شكلي؟

المعيار الشكلي: يكتفي بالبحث عن دليل خارجي، كالنص على أن حكما بعينه من الثوابت أو المتحركات، أو كاعتبار أن تفصيل حكم ما دليل على ثباته، وإجمال حكم آخر دليل على قابليته للتغير...

والمعيار الموضوعي: يبحث في طبيعة الحكم للتوصل الى معرفة ان كان من الثوابت التي لا تقبل التغير أو كان مما يقبل بطبيعته التغير.

## في مجال *البحث* عن معيار شكلي

إذا اعتبرنا أن المفصل من الاحكام ثابت والمجمل متغير، ننظر فيما ورد من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي الأمين في مسائل الأحكام (وكتب آيات الأحكام وأحاديث الأحكام قد أعتنت بحصرها) فما وجدناه قد جاء بتنظيم مفصل كما هو الحال في أحكام الميراث مثلا يكون من الثوابت، وما وجدناه قد جاء بأحكام مجملة متناثرة لا تغطي الموضوع بكامله يكون من المتغيرات...

وقد يرى البعض أن الربط بين تفصيل الحكم واعتباره ثابتا إنما هو اجتهاد يقبل الخطأ والصواب، وأن المعيار الشكلي الأولى بالاعتبار هو أن الأحكام القطعية الورود والدلالة هي الثوابت وما عداها متغير، أو أنّ ما نص القرآن أو الحديث على كونه حكما ثابتا إلى يوم الدين يكون كذلك، وباقي الأحكام المسكوت عن دوامها تكون من المتغيرات..

## في مجال *البحث* عن معيار موضوعي

أول ما يستوقفنا أن مسائل العقيدة من الثوابت، لأنها تتعلق بالحق الذي لايتغير، ثم تأتي مسائل العبادات بمعنى الشعائر، وهي بطبيعتها توقيفية لا عقلية والأصل فيها الاتباع، لأنها الطريق الذي رسمه الخالق لاتصال المخلوقات به، ومجال

التغيير في هذا الباب محدود بطبيعته..

ثم تأتي قواعد الأخلاق وهي مثل عليا ومعالم ثابته لضبط السلوك الفردي والاجتماعي، فهي بطبيعتها من الثوابت وإن تغيرت صورها التطبيقية..

ثم تأتي تنظيمات الأسرة ويتوقف اعتبارها من الثوابت على نظرتنا إلى الأسرة كنواة للمجتمع الإنساني، ومدى قبول هذا المبدأ للتغيير إن لم يكن في أساسه فعلى الأقل في صوره وتفريعاته، مما يجعلنا نفرق بين التنظيمات الأساسية والتنظيمات الفرعية في هذا الخصوص..

ثم تأتي سائر التنظيمات للعلاقات بين الدول وبين الدولة والأفراد وبين الأفراد بعضهم البعض، وهنا يمكن التفريق بين المبادئ الكلية والمقاصد العليا وبين الأحكام الفرعية التطبيقية، فيكون النوع الأول من الثوابت بطبيعته، والنوع الثاني من المتغيرات بطبيعته كذلك.

# التغيير الفوري والمرحلي
# مراعاة الأولويات

تحدثنا عن موقف الإسلام من التغيير والثبات من ناحية المبدأ. أما من ناحية التطبيق العملي، فإن الإسلام يوجه الأفراد والمجتمعات إلى بعض الضوابط الهامة:

### *أ ـ التغيير الفوري أو التغيير على مراحل*

إذا كان موقف الإسلام الاستراتيجي هو التغيير الشامل الكامل، فإنه من الناحية التكتيكية يأخذ بالمرحلية منهجا للوصول إلى أهدافه الثورية الشاملة...

ونجد لهذا المنهج تطبيقات كثيرة على كافة المستويات:

فعلى مستوى العقيدة، والتي يتصورها البعض مسألة حق أو باطل لا تتحمل الحلول الوسط ، يوضح لنا القرآن الكريم: (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم...).

ويوضح لنا الرسول الكريم مستويات «الإسلام» و «الإيمان» و «الإحسان»... وعلى مستوى العبادات يوجهنا الرسول إلى نفس المنهج: (إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى...).

وعلى مستوى المجتمع: (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان...).

وعلى مستوى التشريع اعتمد الإسلام سنة التدرج في التشريع، كما في تحريم الخمر والربا. وجعل الاستطاعة بكل مظاهرها الجسمية والمالية والنفسية معيارا لهذه المرحلية، حتى يرتبط العمل بالإمكانيات فيؤدي إلى النتيجة المطلوبة... ما جعل عليكم في الدين من حرج)... (يسروا ولا تعسروا)... (ما خيّر صلى الله عليه وآله وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما).

وليست الأمثلة التي أشرنا إليها، وغيرها كثير، سوى تطبيقات لإتجاه إسلامي أصيل ينبغي مراعاته، مهما اختلفت الصور والتطبيقات في الحاضر والمستقبل عن الصور التي جاءت بها النصوص على سبيل المثال لا الحصر، وعن التطبيقات في صدر الإسلام أو على مدى تاريخه الطويل...

### ب ـ مراعاة الأولويات:

وكما اعتمد الإسلام المرحلية منهجا للتغيير، فقد اعتمد كذلك مبدأ ((الأولويات)) فالأمور في نظره ليست لها نفس الأهمية. وكذلك الأحكام...

ومن المؤشرات الواضحة في النصوص الإسلامية على مبدأ الأولويات والحث على مراعاتها نظام الحوافز المتمثل في حساب الحسنات والسيئات واعتبارها وحدات حسابية تقاس بها الأعمال الخيرة والشريرة، وتتفاوت النظرة إليها وفقا لعدد ما يحتسب لها من حسنات أو سيئات، بل إن العمل ذاته تحتسب له حسنة واحدة في ظرف وتحتسب له عشر حسنات أو أضعاف ذلك في ظروف أخرى...

لذلك كان طبيعياً، حتى تنضبط الشريعة، أن يصنف الفقهاء مقاصد الشريعة ويرتبوها أفقيا وفق أهمية كل منها إلى حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال... كما رتبوها رأسيا وفقا لدرجة الأهمية إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات .. وكان طبيعيا كذلك أن تصنف الأحكام الشرعية وفقا لدرجة مطالبة الشارع بها وتشديده عليها إلى: محرم ومكروه تحريما ومكروه تنزيها ومباح ومندوب وواجب وفرض...

وقد اقتضى تنظيم العلاقة بين المقاصد والأحكام مع مراعاة ترتيب أهمية كل منها أن توضع بعض الضوابط لضمان مراعاة الأولويات، ومن هنا وردت الضوابط التالية: درء المفاسد أولى من جلب المصالح... الضرورات تبيح المحظورات... الضرورات تقدر بقدرها... ما أبيح لضرورة يحرم بزوالها... الحاجات تنزل منزلة الضرورات... وغيرها كثير.

كما أن تاريخ صدر الإسلام حافل بالحالات التي يوقف فيها تنفيذ حكم إسلامي، لانتفاء الحكمة منه في ظرف معين، أو لعدم توافر الظروف الملائمة لتطبيقة، كما حدث في إيقاف حد السرقة عام المجاعة، وفي إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، وغيرها كثير.

# سنة الله

أرادت حكمة الله سبحانه وتعالى أن يحكم الكون نوعان من القوانين:

النوع الأول:

نوع حتمي، وهو ما يشير إليه القرآن بالسنن، ويطلق عليه البعض قوانين الطبيعة، وهو تلك القوانين التي فطر الله الخليقة عليها سواء في ذلك قوانين العلوم الطبيعية، كالفيزياء والكيمياء والرياضيات والأحياء والطب، أو القوانين الحتمية في العلوم الاجتماعية، مثل قوانين العرض والطلب في الاقتصاد، وقوانين التغيير الاجتماعي، قال الله تعالى: ((إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)). ((إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة)). وفي الحديث ((كما تكونوا يول عليكم)) .. ((يد الله مع الجماعة)) .. ((ما ترك قوم الجهاد إلا ذلوا)). وقال الله تعالى: ((إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى)) .. ((إذ مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا)).

هذه القوانين حتمية بمعنى أنها تنطبق إذا توافرت شروط انطباقها دون حاجة إلى تدخل إرادي لأعمالها...

وتسخير الكون للإنسان يتضمن أن يكتشف الإنسان هذه القوانين ويستخدمها لتحقيق الأمانة الموكولة إليه، وهي عمارة هذا الكون كخليفة لله سبحانه وتعالى.

وبقدر ما يكتشف الإنسان من هذه القوانين ويسخرها بقدر ما يصبح قويا بقوة الطاقات الجبارة التي يحويها هذا الكون العظيم.

يستوي في هذه النتيجة أن يكون الإنسان مؤمنا أو كافرا، فالإنسان إذا أهمل اكتشاف هذه القوانين واستخدامها يصبح ضعيفا ولو كان مؤمنا، والإنسان الذي يكتشف قوانين الكون ويسخرها يصبح بالتالي قويا ولو كان كافرا، لأن هذه القاعدة ذاتها سنة من سنن الله في هذا الكون... وهي سابقة على وجود الإنسان نفسه، مؤمنه وكافره.

قال الله تعالى: ((يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان)).

النوع الثاني:

من القوانين التي تحكم الكون نوع إرادي أو تكليفي، هو تلك القواعد التي

رسمها الله ليهتدى بها الناس في حياتهم، وترك لهم أن يطيعوه باتباعها أو يعصوه بإهمالها، وهذا التكليف مناطه الإرادة وحرية الاختيار اللذين وهبهما الله للإنسان مع العقل أسلحة يواجه بها معركة الحياة...

هذه القوانين التكليفية تشمل إلى جانب القانون بمعناه الحديث قواعد السلوك والأخلاق الفردية والاجتماعية بمعناها الواسع.

وليست هذه القوانين للابتلاء الإنساني فحسب، ولكنها قبل ذلك وبعد ذلك: الإطار الذي يضبط مصلحة الفرد والمجتمع في أنشطته المتعددة التي من بينها تسخير السنن الكونية وعمارة الكون.

وعلى قدر التزام الإنسان أفرادا وجماعات بهذا الإطار من القواعد السلوكية يكون ناجحا في حياته، سواء كان منبع التزامه بها دينيا أو لما تحققه من مصالح.

وعلى قدر إهمال الإنسان لها يكون فشله واضطرابه، سواء في ذلك من آمن بقلبه، دون أن يتبع الإيمان عمل صالح، أو من كان في ضلال مبين.

ولا مجال للغرابة إذن فيما انتهى إليه حال المسلمين مع غيرهم حين أهملوا سنن الكون، أو شريعة الله كليهما، فلم يأخذوا بأسباب القوة المادية والمعنوية، وتركوا الجهاد وتفرقوا كأنهم أمم متعددة، يحارب بعضهم بعضا، وراحوا بعد ذلك يأملون في النصر على أعدائهم الذين أحسنوا تسخير سنن الكون، وأخذوا بقدر من الإطار السلوكي في حياتهم، فكانت سنة الله لا تتخلف، ولن تجد لسنة الله تبديلا ... ولن تجد لسنة الله تحويلا.

# تلسكوب أو نفق

لسبب لا أستطيع الجزم به قد يكون المخطط الاستعماري الصهيوني التبشيري الاستشراقي .. الخ، كما يحلو للبعض أن يعلل به الأمور، وقد يكون ببساطة الجهل بسنن الكون والحياة والفهم الملتوي لرسالة السماء، وقد يكون لغير ذلك من الأسباب، يدور اهتمام المسلمين حول الجانب التاريخي من القضايا الإنسانية التي وجهت العناية الإلهية، عبر رسالات الأديان المختلفة، الاهتمام إلى إيجاد الحلول المناسبة لها بتحكيم القيم الخلقية واعمال الفكر وصدق العزيمة والعمل والكفاح...

ما أكثر المداد الذي يراق، بل والدماء أحيانا، لتسجيل إسهام المسلمين السابقين في حل القضايا الإنسانية في الماضي، وما أقل ما يسهم به مسلمو اليوم في حل قضايا الساعة..

يكتبون عن الجهاد، ولا يهتمون بقضايا تحرير الأمم والشعوب المستعمرة من القوى العالمية أو المستغلة لحكامها المستبدين، ولا تستثيرهم قضايا حقوق الإنسان المهدرة في كل مكان..

يكتبون عن الزكاة، ولا يدرسون نظم العدالة الضريبية والتأمينات الاجتماعية والخدمات العامة التي تتسابق الدول في تطويرها وبسط ظلالها...

يكتبون عن الربا، ولا يبحثون في أزمة النقد العالمية ومشكلة الديون الدولية وحيرة الفوائض النفطية...

يكتبون عن المرأة والطلاق وتعدد الزوجات، ولا ترى لهم إسهاما في حل القضايا المعاصرة للمرأة والطفولة والشباب أو متابعة للحركات التي تعمل للإصلاح أو للإفساد في هذه المجالات...

يبحثون في فكر المعتزلة والأشاعرة والصوفية والباطنية، ولا تثير فيهم الأفكار الإلحادية والوجودية والماركسية التي تغزو العقول اليوم أي اهتمام ببحثها ومناقشتها ومتابعة حركتها وانتشارها...

يكتبون في المضاربة والمرابحة وفي الحدود والتعزيرات وفي الحسبة والمظالم .. إلخ، ولا يعتبرون ما استحدث من عقود المعاملات والجرائم والعقوبات ونظم الرقابة الإدارية والمحاكم الدستورية والقضاء المستعجل وشرطة الآداب والسياحة ... إلخ، جديرا بإسهامهم ولو من باب المصالح المرسلة وتغير الأحكام بتغير الأزمان...

يكتبون في الدعوة والداعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما فنون الدعاية والإعلام الحديثة ووسائل الاتصال الجماعية وإمكانات شراء أو تأجير محطات تلفزيونية وإذاعية حرة غير حكومية ناهيك عن الصحافة والنشر بأساليبها المتطورة فليس لهم في هذا الميدان سوى دور «الإسهام السلبي» بالقراءة والمشاهدة والاستماع...

وحالهم في «الماديات» ليس أحسن حظا من حالهم في «الإنسانيات» فغيرهم ينتج ويصنع وهم يشترون ويستهلكون، وأكثرهم ذكاء التجار والوسطاء والوكلاء الذين يروجون لمنتجات الآخرين في بلادهم، وبذلك يظل دور «الشمال» الغني هو الانتاج، ودور «الجنوب» الفقير هو الاستهلاك، ويستمر الحوار بينهما للمحافظة على هذه المعادلة الظالمة العادلة...

وباختصار شديد فالمسلمون «المعاصرون» حاضرون إذا ذكر التاريخ، وغائبون إذا أثيرت أي قضية «معاصرة». فنزع السلاح وغزو الفضاء وتلوث البيئة والانفجار السكاني والمجاعات والحروب والثورات والانقلابات مادة للتسلية وطرائف تزين الصحف والمجلات للدلالة على معايشتها للعصر ولو من خلال التلسكوب الحضاري أو نفق الزمان الذي يصل المسلمين «المعاصرين» بأواخر القرن العشرين...

ولا ينفي هذا التعميم، والحكم دائما للغالبية، دور القلة الواعية الرائدة من المسلمين التي تسهم، وعلى أعلى المستويات العالمية أحيانا في مسيرة الحضارة المعاصرة، وإن كانت تعتبر نفسها أحيانا أو يعتبرها عامة المسلمين، تنشط خارج إطار العمل الإسلامي، والحقيقة أن هذا الإسهام هو في صميم العمل المطلوب من خاصة المسلمين وعامتهم...

# صناعة الكلام

من مظاهر التخلف واسبابه في نفس الوقت ما نشغل به جل أوقاتنا من «كلام». أفاض الإمام الغزالي في وصفه وتحليله في كتاب «آفات اللسان» من «إحياء علوم الدين»... مع فارق وحيد: هو أننا قد حولنا هذا الكلام إلى «صناعة» لها أصولها وقواعدها، ولكن، للأسف الشديد، دون أن يكون لها أي «ناتج» ينعكس على إنتاجنا القومي أو الشخصي ... وقد امتدت هذه الآفة من مجالسنا الشخصية في الأسر ودوائر الأصدقاء إلى اجتماعاتنا العامة في الشركات ودواوين الحكومة، بل حتى إلى أعلى المستويات في اجتماعات مجالس الوزراء والبرلمان ومؤتمرات القمة والمؤتمرات الدولية وهيئة الأمم ومنظماتها «المتخصصة»...كلام...كلام... كلام ...

وحتى لا يكون الكلام مملا، فقد نوعوه ولحنوه وصنفوه ... فتارة يدور حول الشكوى ... من غلاء الأسعار، من قلة الضمير، من فساد الأوضاع، من المؤامرات الاستعمارية والصهيونية والشيوعية والصليبية، والقائمة لا تنتهي...

وتارة يدور حول النقد والذم والتجريح وكشف العورات واختلاق المثالب وإلصاقها بالآخرين حتى لا تدور «عجلة الانتاج» على الفاضي...

وتارة يدرو الكلام حول الفخر والاعتزاز وما أكثر ما يستحق الفخر والاعتزاز لا في ماضينا المجيد فحسب بل وفي حاضرنا المشرق وأبطالنا الصناديد وزعمائنا العباقرة، ولا ينسى المتحدث نفسه فله سهم من البطولات والعنتريات لا يغمط نفسه حقها فيه...

وتارة يكون محور الكلام هو تملق المسؤولين على كل المستويات بما يرضي غرورهم ويجعلهم في نهاية الأمر يصدقون أنهم عباقرة معصومون من الأخطاء...

وتارة ينقلب الكلام بناء، بعد أن سئم القوم من الكلام الهدام، فإذا بالاقتراحات والمشروعات المتدفقة من جعبة القوم فيها حلول كل المشاكل، لولا أن الآخرين لا يستمعون، أو أن عقبة ما «سخيفة» تعوق التنفيذ...

وتارة أخرى يخرج الكلام من دائرة متحدث ومستمع أو متحدث ومعقب إلى دائرة النقاش الحامي والجدال الشديد الذي لا ينتهي إلى أكثر من إفراغ شحنة الحماس عند الفريقين، «ولا غالب ولا مغلوب»، إذ كلا المتجادلين غير جاد أصلا في دعواه، بل أن بعضهم ليتبنى وجهة النظر المخالفة لمجرد إظهار البراعة في الجدل

وتقديم الحجج والبراهين...

أليست هذه صناعة حقيقية تستهلك عدة ساعات يوميا من جميع المواطنين، وتستحق لذلك التنظيم من قبل الدولة حتى لا تضيع الطاقات خارج الخطة الخمسية أو خطة العشر سنوات التي نعقد على نجاحها الآمال؟

وما بالنا وللدولة فلها ما يشغلها ... ألا تستحق هذه الآفة الرقابة والتوجيه الذاتي والاجتماعي فلا ينفض مجلس أو اجتماع إلا ويسأل بعض الحاضرين أنفسهم ماذا انتجنا أو ماذا أنجزنا، حتى نحول الطاقات المضيعة إلى الانتاج المفيد؟

كلنا يعرف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحكم هذا الموضوع فليس ينقصنا ترديدها وشرحها، ولكني أتساءل: أليس فينا رجل رشيد؟

# وكل يدعي وصلا بليلى
# وليلى لا تقر لهم بذاكا

تعج الساحة الإسلامية بأعداد هائلة من الأدعياء الذين يحملون اسم الإسلام ويستخدمون شعاراته لمنافع شخصية بحتة لا تمت إلى الإسلام من قريب أو بعيد... ويزداد عدد هؤلاء الأدعياء يوما بعد يوم.. ولا ينسب هؤلاء الأدعياء إلى فئة الأفراد فقط وإنما كذلك إلى فئة الجماعات بل والدول والحكومات... وبعض هؤلاءالأدعياء غير مسلمين أصلا، وبعضهم حديثو عهد بالإسلام، وبعضهم ممن ورث اسم الإسلام فيما ورث ولم يكن يربطه به غير واقعة الولادة من أبوين مسلمين حتى اكتشف مؤخرا أن بالإمكان استثمار هذا الشعار... بل وبعضهم ممن عمل مخلصا للإسلام ردحا من الزمان قدم خلاله القليل أو الكثير من التضحيات ثم سولت له نفسه أن قد آن أوان المغانم وكفاه ما تحمل من مغارم...

ومنذ قوى المد الإسلامي في أعقاب هزيمة ١٩٦٧، وخصوصا منذ زادت فوائض النفط في أعقاب حرب ١٩٧٣، وأخيرا منذ الثورة الإسلامية في إيران وأحداث الحرم المكي وتحرك الجماعات الإسلامية، أصبح استغلال مشاعر المسلمين هدفا سياسيا واقتصاديا للقوى العالمية والحكومات الإسلامية فضلا عن الجماعات والشركات والأفراد...

وأخذ هذا الاستغلال صورا شتى، فنشأت جمعيات ونواد واتحادات وصحف ومجلات ودور نشر ووسائل سمعية وبصرية، وأقيمت مؤتمرات ومهرجانات وندوات ولقاءات، وأسست مدارس وجامعات ومجامع ومؤسسات علمية، وقامت شركات استثمار وتأمين وبنوك ... بل قامت أحزاب وحكومات وثورات ... والقائمة لا تنتهي بل تتزايد يوما بعد يوم ... ويزداد معها اختلاط الطيب بالخبيث حتى تنادى الناس بوضع معايير تنضبط بها الأمور وتقاس بها مدى «إسلامية» كل من هذه النشاطات...

وكان بعض هؤلاء الأدعياء من الذكاء بحيث تصدر هذه الدعوة إلى وضع المعايير حتى يكون في مقاعد القضاة لئلا ينكشف أمره مع عموم الناس...

وهكذا ازداد الاختلاط لا على عامة الناس فحسب بل حتى على بعض الخبراء

والمتخصصين الذي آثروا النظرة الواقعية إلى الأمور على التمسك بالمبادئ والمثاليات...

وهنا في الحقيقة تكمن المشكلة، وإذا عرفت المشكلة سهل العلاج... ماذا تريد هذه النشاطات؟ هل تستهدف مرضاة الله أم رضاء الناس؟

إن كانت الأولى ، فلا يجتمع الإيمان بالله وابتغاء مرضاته مع تصور أن تنطلي عليه الحيل والشعارات، وهو العليم الخبير الذي لا ينظر إلى الصور والأجسام وإنما إلى النيات والأعمال...

وإن كانت الثانية، فقد ارتضى هؤلاء المرائين مقدما بحملهم شعار الإسلام، الاحتكام إليه... فهذه جولة كسبها الإسلام ... وبقيت الجولة الثانية التي تتمثل في تمييز الخبيث من الطيب وفقا لمعايير الإسلام الموضوعية دون نظر أو اعتبار لشخص أو هوية صاحب النشاط...

وتوضيح هذه المعايير والضوابط هو مسؤولية العلماء التي لا يصح أن يصرفهم عن القيام بها ترغيب أو ترهيب... أما غير العلماء ـ من عامة المسلمين فنصيحتنا لهم ألا يغتروا بالمظاهر والشعارات وألا يتبعوا علماء السوء، وأن يقدموا الشك، لا حسن الظن، ويتحروا الحقيقة قبل أن يعطوا ثقتهم، فنحن في زمن قل فيه المخلصون وغلب عليه الأدعياء المراءون.

# ماذا ينقص المسلمين ؟

ماذا ينقص المسلمين؟ أشياء كثيرة... منها وضوح الرؤية... رؤية الفكر، ورؤية الواقع، ورؤية الطريق...

رؤية الفكر في الماضي والحاضر والمستقبل... في الماضي بتمييز الكتاب والسنة عن آراء العلماء وتطبيقات التاريخ، بل وبلورة ما اشتمل عليه الكتاب والسنة من مقاصد وأهداف...

في الحاضر بالمحافظة على نقاء الأصول من أن تصبغها تيارات الشرق والغرب بألوانها وتجرفها في طريقها...

في المستقبل بالاهتداء بهذ الأصول في حل مشاكل العصر، ودفع عجلة الحضارة نحو السلام والعدل والإحسان...

رؤية الواقع ... واقعهم وواقع الناس حولهم... ولم يعد من السهل فصل هذين الواقعين، فالتاثير متبادل والمصالح متضاربة ومتشابكة... وليس من مصلحة المسلمين أن يروا واقعهم بعيون الآخرين، فالمصالح متضاربة بل إن ذلك ليس من مصلحة غيرهم حيث تضلهم أحيانا الأحكام المسبقة عن رؤية مصلحتهم الحقيقية ... وفي حوار الشمال والجنوب أقوى دليل على كلا الأمرين ... ولم يعد من الصعب تبين التقاء مصلحة الشرق والغرب على تطويق المسلمين وتعويق نهضتهم، فأحداث أفغانستان وردود فعل الثورة الإسلامية الإيرانية وتطورات ما يسمى بقضية الشرق الأوسط وخلفيات الحوار الإسلامي المسيحي وحركة «الإسلام والغرب»... كلها دلالات ناطقة في هذا المجال...

وبدلا من تفهم هذا الواقع وتشخيص الحالة، يساهم بعض المسلمين في تنفيذ مخططات غيرهم، ويكتفي البعض الآخر باجترار أمجاد الماضي أو الانشغال بتوافه الأمور عن جلائلها ... كمثل من شبّ في بيتهم حريق فمنهم من راح يلقي المتاع إلى النار ومنهم من انشغل بتأمل اللوحات التي تزين الجدران أو برش بعض الماء على آنية الزهور...

ورؤية الطريق ... أنى لها أن تتأتى بغير رؤية الفكر ورؤية الواقع ... فالطريق خط يصل بين نقطة الواقع ونقطة الهدف، فإذا تعذرت رؤية كلا النقطتين كان طبيعيا أن نخبط في أي اتجاه أو أن ندور حول أنفسنا ونعود من حيث بدأنا .. وبعض

الناس حين يعقدون المقارنة بين الأحوال قبل نظام حكم وبعده أو قبل الاستقلال وبعده، ويقيسون مدى التقدم أو التأخر في هذا الأمر أو ذاك، يشعرون بالضياع لعدم وضوح الطريق...

وكما يستعد قائد السيارة قبل السفر بدراسة مخطط الطريق وتحديد المدن التي سيمر بها ومعرفة المسافات وترتيب أمور الوقود والطعام والمبيت، كذلك تحتاج الأمم في مسيرتها الى دراسة طريق نهضتها ووضع مخططاته ومعرفة مراحل سيرها وما يلزمها من زاد لكل منها...

قد يعتبر البعض هذا الكلام معادا تسأمه النفوس ... وقد يعتبره البعض تثبيطا للهمم والعزائم... فمعذرة للفريق الأول، إذ في الإعادة إفادة والذكرى تنفع المؤمنين...

ومعذرة للفريق الثاني، فعلى قدر العزم تأتي العزائم، وما نيل المطالب بالتمني.

# ماذا نقبل وماذا نرفض من النظم الحديثة

ونعود إلى موضوعنا الأصلي: ماذا نقبل وماذا نرفض من النظم الحديثة ... ونتناول نماذج تطبيقية من موضوعات متنوعة:

حقوق الإنسان:

من الأمور البراقة التي دار حولها النقاش، وقامت من أجلها ثورات، ووضعت لصيانتها المواثيق الدولية والدساتير والقوانين الداخلية ... كان موقف بعض الإسلاميين من هذه القضية القول بأن ما جاءت به ليس بجديد، ففي الإسلام النص على هذه الحقوق وأكثر منها ... وأوردوا لذلك الأمثلة من النصوص ومن التاريخ...

ولم يفد رد الفعل الدفاعي هذا في تغير واقع المجتمع الإسلامي المعاصر من هذه القضية، فمهما اقتبسنا للاستهلاك المحلي أو الدولي في دساتيرنا وقوانيننا النصوص المتعلقة بحقوق الإنسان من غيرنا، تظل القيمة الفعلية للإنسان المسلم أدنى بكثير من القيمة الفعلية للإنسان المعاصر في العالم الغربي ومن القيمة المثلى للإنسان في نظر الإسلام...

الواجب أن يكون منطلقنا إسلاميا بنّاء: فالجسم والعقل والمال وغير ذلك مما تدور حوله «حقوق الإنسان» إن هي إلا أمانات لدى الإنسان يقع عليه واجب صيانتها وأداء حقها سواء لنفسه أو لغيره، حرمة الإنسان دمه وماله وعرضه .. والواجبات قبل الحقوق ... والفعل قبل القول ...

هذه هي المنطلقات الإسلامية في هذه القضية، والمهم أولا وأخيرا هو الجوهر لا الشعارات...

قانون الجزاء:

يظن البعض أن تطبيق الحدود مقياس لإسلامية المجتمع، والواقع أن المنهج الإسلامي لتغيير المجتمع هو منهج تربية المجتمع على الخلق الفاضل، وتوعية الرأي العام بقيم الإسلام، وتهيئة الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي ينحسر فيها ظل الجريمة، قبل أن يكون منهج عقوبات وحدود وتعزيرات .. إن الجرائم التي وضعت لها الحدود لا تغطي إلا جزءا يسيرا من الجرائم التي يعالجها قانون الجزاء، وإن التعزير الذي يغطي الجزء الغالب بحاجة إلى تقنين يحدد الجرائم التي يرى ولي

الأمر العقاب عليها، ويضع الحد الأدنى والحد الأعلى للعقاب عليها... هذا فضلا عن أن المعنى الواضح للحدود أنها عقوبات رمزية تهديدية أكثر منها واقعية، فشرائط إثبات الجريمة التي يطبق فيها الحد من الشدة بحيث يصعب توافرها، وأي شبهة فيها تدرأ الحد..

**النظم الاقتصادية:**

كان للفكر الإسلامي فضل تطوير كثير من النظم الاقصادية والمالية ودفعها إلى الأمام، كاستبدال نظام النقود بنظام المقايضة، وكضبط وتنظيم عقد الصرف، وكتحديد دور رأس المال في عملية الانتاج بتحريم الربا وفرض الزكاة، وكتنظيم وتطوير أنواع الشركات وغير ذلك، كما كان له فضل تقديم كثير من المبادئ وابتكار كثير من النظم التي لم تكن قائمة من قبل، كمبدأ الاستخلاف في الملكية وما يستتبعه من وظائف اجتماعية للملكية، وكمبدأ رفع شأن العمل ورعاية العمال، وكمبدأ العدالة في التوزيع، وكنظام الحوالة والسفتجة، وغير ذلك...

وفي ظل هذا الفكر نشطت الحركة الاقتصادية الإسلامية وازدهرت في ربوع العالم الإسلامي فترة من الزمان، حتى إذا توقف النشاط الفكري عن استيعاب تطورات الحياة الاقتصادية لجأ البعض إلى ما يسمى بالحيل الشرعية، وانصرف البعض الآخر عن النشاط الاقتصادي المتطور مكتفيا بالرعي والزراعة والحرف البسيطة تاركين بذلك المجال واسعا أمام اليهود الذين نشطوا في تطوير الأعمال المالية، حتى سيطروا من خلالها على مقدرات العالم الإسلامي ثم العالم بأجمعه فيما بعد.

هذا التنطع بالتحايل على الشريعة أو باتباع أذناب البقر كانت عاقبته ما صرح به الحديث الشريف «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعوا أذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بهم بلاء فلا يرفعه حى يراجعوا دينهم».

ونقف اليوم أمام العديد من الأنظمة الاقتصادية والمالية والمصرفية ومؤسسات التأمين وغيرها، وقد أراد الله أن يهيئ للمسلمين من مصادر الثروة ما لم يكن في حسبانهم في نفس الموقف القديم : شلل في الفكر والتواء في الأساليب وهروب من ساحة العمل ... إن محاولة «تخريج» هذه الأنظمة وقياسها على العقود القديمة؛ محاولة فاشلة لا تخدم إلا غرضا واحدا هو إثبات أن الإسلام لا يصلح لكل زمان

ومكان، والأولى بمن يعتقد أن المتقدمين من الفقهاء لم يتركوا للمتأخرين شيئا، أن يعتزل الافتاء خاصة وأن من شروط المفتي أن يكون عالما بالواقعة التي يفتي فيها وقد أصبحت العلوم الاقتصادية من السعة والتعقيد بحيث أن المتخصص يفنى جانبا من عمره كي يكون على علم بفرع معين من الدراسات الاقتصادية فضلا عن أن يكتسب فيه خبرة عملية بالممارسة والتطبيق.

وواجبنا هو النظر في هذه الأنظمة على أنها معاملات جديدة أو عقود غير مسماة وتحديد الموقف منها في ضوء الأحكام القطعية في الكتاب والسنة وعلى هدى مبادئ الشريعة العامة ومقاصدها الكلية، وهو الموقف الذي اتخذه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تجاه المعاملات التي كانت في عصره وهو الموقف الذي اتخذه الفقهاء من بعده عند احتكاكهم بالحضارات الأخرى وما كانت تشتمل عليه من نظم غير معروفة للمسلمين..

# المشروع الحضاري الوطني

(١)

تضطرب الساحة الفكرية والسياسية في بلادنا بالعديد من المعارك التي تختلط فيها الثوابت التي لا يجوز الخلاف حولها بما سواها مما هو محل مشروع للحوار العاقل البنّاء.

وشأن الأمم الواعية المستقرة أن يكون لها مشروعها الوطني الذي تقف صفا واحدا للدفاع عنه إذا أريد المساس به رغم تعدد المشارب واختلاف الاتجاهات.

ومن شأن الاتفاق على مثل هذا المشروع أن يعي جميع الفرقاء ضرورة احترامهم جميعا على ما بينهم من خلافات لقواعد اللعبة الديمقراطية طالما اختاروها إطارا لحياتهم السياسية، كما أن من شأنه أن يتجهوا بوعي وبكل قوة إلى التعاون فيما اتفقوا عليه، تاركين خلافاتهم للتعبير عنها في إطار الحوار البنّاء.

وقد آن الأوان لوقفة عاقلة من جميع الفرقاء لبلورة عناصر المشروع الحضاري الوطني.

(٢)

عرَّف البعض المشروع الحضاري الوطني بأنّه القاسم المشترك بين التيارات المختلفة في الأمة، وهو بهذا المعنى يرتبط بتيارات الفكر والسياسة وليس بالرأي المباشر للأفراد، بمعنى أن الرأي الشاذ أو النشاز لفرد أو عدة أفراد لا يمنع من الاتفاق على المشروع الحضاري.

ولكن من ناحية أخرى لابد أن تكون التيارات الموافقة على المشروع حائزة لثقة أغلبية الناخبين، أو بعبارة أخرى إذا كنا لا نستلزم إجماع الناخبين إلا إننا نستلزم موافقة أغلبيتهم ممثلة في التجمعات التي عبرنا عنها بتيارات الفكر والسياسة.

ولكن أي أغلبية؟ هل الأغلبية العادية أم أغلبية خاصة؟ هذا ما سنعرض له الآن.

(٣)

إذا أردنا أن يكون تفكيرنا أكثر انضباطا فلابد من استعمال لغة القانون،

والمقصود هنا هو القانون الدستوري.

والوثيقة الدستورية هي أعلى مراتب القواعد القانونية؛ وهي لذلك أصلحها لأن تكون الإطار القانوني للمشروع الحضاري الوطني، ومكانه فيها هو ما يعبر عنه بدعامات المجتمع، والذي يحتل مكانه قبل أو بعد أو مع حقوق الإنسان.

وأهمية احتلال المشروع الحضاري هذا الموقع ترجع إلى ما للدستور من ثبات واستقرار يتناسب مع المرجو للمشروع الحضاري من ثبات واستقرار، وهذا الأمر مرتبط بمدى سهولة أو صعوبة تعديل الدستور.

كما أن وضع المشروع الحضاري جزءا من الدستور يضمن احترام القواعد القانونية الأدنى له وإمكانية الطعن بعدم دستورية ما يخالفه من أوضاع.

ولا ننكر وجود آراء قانونية تسلب هذه النصوص أي قيمة وتقصر مفهوم الدستور على ما يخص تحديد شكل الدولة ونظام الحكم فيها وتنظيم السلطات والعلاقات بينها، ولكنا مع الرأي الذي يعطيها قوة الدستور والذي يعطي نصوص حقوق الإنسان قوة أعلى من الدستور نفسه.

ينتج عن ذلك تمتع هذه النصوص بدرجات من التجميد تحميها من سهولة التعديل.

فبعضها يمكن أن يحظى بتجميد مطلق يمنع تعديلها مطلقا، وبعضها الآخر يتمتع بالتجميد العادي، أي يمكن تعديله إذا توافرت أغلبية خاصة أعلى من الأغلبية العادية أو اتبعت في تعديله إجراءات خاصة تجعل تعديله صعبا.

(٤)

نصل الآن إلى تعداد مفردات المشروع الحضاري الوطني أو دعامات المجتمع بالتعبير الدستوري.

أولا: دعامة تتعلق ببيان أن المجتمع مؤمن بالله وأن دينه الإسلام. ويترتب على كونه مؤمنا بالله نتائج، منها:

١ـ تشكيل خططه التربوية والإعلامية والثقافية وفقا للقيم الإيمانية.

٢ـ الاعتراف بالأديان الأخرى واحترام عقائدهم وممارسة عباداتهم.

٣ـ حظر الترويج للأفكار الإلحادية.

ويترتب على كون دين المجتمع الإسلام نتائج:

١ـ اشتراط أن يكون رئيس الدولة مسلما.

٢- مرجعية الإسلام في التشريع وغيره.

٣- الانتماء إلى الأمة الإسلامية، فضلا عن العربية.

ثانياً: دعامة تتعلق بمصدرية الشريعة للتشريعات في الدولة. وهي منبثقة عن الدعامة الأولى، والنص المعتاد «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع» قد حظي بما يكفي من الكتابات الشارحة، ويهمنا هنا مناقشة بعض القضايا المحورية في هذا النص:

١- أن النص لم يجعل المصدر هو الشريعة الإسلامية وإنما مبادئ الشريعة الإسلامية، ولعل المشروع الدستوري تحاشى الاقتصار على عبارة الشريعة الإسلامية حتى لا تفسر على أنها تشمل الفقه بمذاهبه وآرائه الخلافية، أو حتى لا تفسر على أنها القرآن والسنة شاملة نصوصها الظنية الورود أو الدلالة أو كليهما، مما يفقد النص الدستوري انضباطه، فنص على عبارة «مبادئ الشريعة الإسلامية» والتي فسرتها المحكمة الدستورية العليا على أنها «الأحكام الشرعية القطعية في ثبوتها ودلالتها، على تقدير أن هذه الأحكام هي وحدها التي لا يجوز الاجتهاد فيها؛ لأنها تمثل من الشريعة الإسلامية مبادئها الكلية وأصولها الثابتة التي لا تحتمل تأويلا أو تبديلا، ومن غير المتصور أن يتغير مفهومها بتغير الزمان والمكان؛ إذ هي عصية على التعديل، ولا يجوز الخروج عليها».

وهذا التفسير لا يستبعد تفسيرا آخر لعبارة «مبادئ» الغريبة أصلا عن المصطلح الشرعي على أساس مفهومها القانوني الذي يقابله في المصطلح الشرعي (القواعد الشرعية) بأنواعها المختلفة اللغوية والأصولية والفقهية.

٢- أن النص بصورته الحالية لم يفصح عن مدى تطبيقه مما سمح لمقولة إنه موجه إلى السلطة التشريعية وحدها دون القضائية، ومما سمح لتفسير المحكمة الدستورية العليا أنه ينطبق فورا على ما يصدر بعد نفاذه من تشريعات، أما بالنسبة للتشريعات السابقة على نفاذه فيحتاج إلى إعطاء السلطة التشريعية فرصة كافية لإعادة النظر في هذه التشريعات، ونظن أن هذه الفرصة قد تحققت بما فيه الكفاية.

٣- وقد يكون من المناسب أن يحيل النص الدستوري الخاص بهذا الموضوع إلى تشريع دستوري له قوة الدستور يفصل منهجية تقنين وتطبيق الشريعة الإسلامية.

### ثالثا: دعامة تتعلق بالانتماء بدوائره المختلفة

الدائرة الأولى : هي الانتماء للوطن، وهو انتماء يخص الوطن والشعب بعمقهما التاريخي عبر العصور حتى الآن، ويعنى الولاء السياسي أي المواطنة بما يترتب عليها من حقوق وواجبات، فضلا عن الارتباط العاطفي بالأهل والأصدقاء والزملاء والذكريات حلوها ومرها، ولا ينبغي أن نتجاوز ذلك إلى درجة التعصب للوطن والشعب بالحق وبالباطل، فهذا من تطرف عصر القوميات الذي تجاوزته الشعوب المتقدمة لتنافيه مع تيار التكتلات الكبيرة الذي تعيشه الإنسانية اليوم، بينما تعيش هذه القومية حتى اليوم شعوب كثيرة في أفريقيا وشعوب الاتحادين السوفيتي واليوغسلافي السابقين، وما يجره ذلك من حروب دامية مدمرة.

الدائرة الثانية: هي الانتماء العربي، ويعني المعنى القومي السابق الإشارة إليه، والذي يمثله القوميون العرب، ولكنه لدى غالبية الشعوب العربية يعني الاتجاه إلى الوحدة العربية على أساس وحدة اللغة والدين والتاريخ والآمال، وهو التيار الذي قامت على أساسه الجامعة العربية ورفع شعاره جمال عبد الناصر، والعروبة في الإسلام هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي وإن كان أصله فارسيًا أو حبشيًا أو روميًا أو هنديًا، فهي رباط ثقافي لحمته وسداه اللغة والدين والتاريخ والآمال.

والانتماء العربي بهذا المعنى يقتضي أولا العناية باللغة العربية في التدريس والتأليف والإعلام والحياة اليومية، ويقتضي ثانيا السعي الدائب إلى تحقيق الوحدة العربية اقصاديا وسياسيا وعسكريا وما يتطلبه ذلك من تطوير الجامعة العربية لتصبح دولة اتحادية فيدرالية.

الدائرة الثالثة: هي الانتماء الإسلامي، ولا تعارض بين هذا الانتماء والانتماء العربي؛ فهو حلقة أوسع تضم الحلقة العربية مع القوميات والشعوب الأخرى الكثيرة التي يضمها العالم الإسلامي، وتعبر عن هذا الانتماء منظمة المؤتمر الإسلامي التي تضم أكثر من ستين دولة إسلامية، وتشكل إطارا للتعاون في مجالات كثيرة أسست لمعظمها منظمات متخصصة، والذي ينقص هذا الإطار هو الإرادة السياسية التي تبعث الحياة في هذه المنظمة الأم وتوابعها المتخصصة، والتي تجعل من هذا التجمع قوة عالمية حقيقية لها وزنها في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية.

الدائرة الرابعة: هي الانتماء إلى العالم الثالث ... الشرق والجنوب ... بحضاراته العريقة التي تناضل من أجل بقائها واستمرار خصوصيتها في وجه

محاولات الشمال والغرب الأوربي والأمريكي فرض حضارته وقيمه عليها؛ وذلك بغية التوصل إلى عالم متوازن تتعايش فيه الحضارات ولا تتصارع.

الدائرة الخامسة: هي التعاون الدولي المعبر عن الانتماء الإنساني، والأصل أن يقوم إطار هذا التعاون على اساس ديمقراطي خلافا للواقع الحالي الذي تتحكم فيه القوى الكبرى بما لها من حق الفيتو، وتنفرد من بينها الولايات المتحدة باستعمال المنظمة الدولية أداة من أدوات سياستها الدولية التي تحاول بها السيطرة على العالم.

إن عولمة أو كوكبة العالم لا ينبغي أن تكون بهيمنة دولة على باقي الدول وانتقاص سيادتها، بل بتوثيق التعاون على أساس ديمقراطي ورفض جميع صور الهيمنة التي توشك أن تدخل العالم في دورة استعمارية جديدة بأساليب وأدوات جديدة.

رابعا: دعامة التنمية بمفهومها الشامل الذي لا يقف عند الجانب الاقتصادي، بل يتعداه إلى الجوانب البشرية والاجتماعية والسياسية، والذي ينطلق من مفهوم عمارة الكون لا تلويثه وتدميره، ومن مبدأ الإفادة من خبرة الغير دون تقيد بنموذج معين منها، ومن تعاون عناصر الإنتاج دون استغلال بعضها للبعض الآخر، ومن تكامل الموارد الطبيعية والبشرية والمالية بين البلاد العربية والإسلامية، ومن تنشيط مؤسسة الأوقاف لأداء دورها في التنمية، ومن تشجيع الجهود التطوعية والخيرية ومؤسسات المجتمع المدني.

خامسا: دعامة تحقيق العدالة الاجتماعية بمعنى كفالة الحياة الكريمة للمواطنين، وذلك بحماية الطبقات الضعيفة من حيث اشتراط حد أدنى للأجور وتحديد ساعات العمل، وغير ذلك مما تضمنته المعاهدات الدولية للعمل.

وببسط مظلة التأمينات الاجتماعية لجميع المواطنين من حيث ضمان العلاج والبطالة والشيخوخة، وتنظيم جمع الزكاة الشرعية وصرفها في مصارفها المقررة من خلال مؤسسات متطورة تناسب العصر.

سادسا: دعامة حقوق الإنسان، والحديث فيها يطول، ولكن يهمنا الوقوف عند بعض المسائل:

١. أن الحديث عن حقوق الإنسان في غياب الممارسة الديمقراطية الحقيقية عبث.

٢. ألا يكتفى بوضع بعض النصوص في الدستور كشعارات غير مطبقة، بل ينبغي أن يكون امتدادها في القوانين المختلفة المتعلقة بكل منها كفيلا باحترامها لا خانقا أو مقيدا لها.

٣. ألا نسمح لعولمة حقوق الإنسان أن تصبح ذريعة لفرض القيم الغربية على الحضارات الأخرى، بل أن يترك لكل حضارة تحديد مضامين حقوق الإنسان بما يتفق وقيمها الخاصة.

٤. أن تكون هناك آليات تكفل احترام حقوق الإنسان مثل محكمة حقوق الإنسان.

٥. ومنها أن ينص صراحة في الدستور على علو مبادئ حقوق الإنسان على القوانين، بل وعلى الدستور نفسه.

٦. ومن تطبيقات ذلك العلو ألا يسمح بانتهاكها تحت أي ظرف أو بأي ذريعة، كحالة الطوارئ أو محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية، وألا تنقضي جرائم انتهاكها بأي سبب كالتقادم وغيره.

سابعا: دعامة تتعلق بنظام الحكم وسلطاته وحدوده:

١. أما النظام فديمقراطي جمهوري يقوم على التعددية الحزبية وتداول السلطة.

٢. وأما السلطات فتشريعية رقابية وتنفيذية وقضائية.

٣. وأما حدوده فبما يكفل تقييد سلطان الدولة عن التمدد على حساب حقوق الأفراد وحرياتهم ومؤسسات المجتمع المدني من حيث قيامها وازدهارها.

نصل الآن إلى أثر هذا التصور على التيارات السياسية الحالية ونخص بالاهتمام التيارين اليساري والإسلامي بسبب أصوليتهما، أي رغبتهما في إحداث تغيير جذري في المجتمع.

لابد هنا من اقتناع جميع التيارات بما فيها التيار الإسلامي أن دعائم المجتمع ومقومات مشروعه الحضاري غير قابلة للتغيير وينبغي ضمان الاستقرار لها بتجميد موادها في الدستور، وأن التيار الذي يصل بواسطة الانتخاب إلى السلطة عليه أن يحافظ على هذه الدعائم ويحترمها، وأن خصوصيته التي انتخب من أجل تحقيقها تنحصر في البناء على هذه الدعائم والإضافة إليها، وليس في هدمها أو تعديلها.

١. هنا ينبغي أن يفرق التيار الإسلامي بين الدستور كإطار لنشاطه ونشاط

غيره من التيارات وبين برنامجه الحزبي الذي يتقدم به للناخبين في إطار الدستور.

٢. كما ينبغي أن يتقبل وصول غيره من التيارات عن طريق الانتخابات، إلى الحكم.

٣. كما ينبغي أخيرا أن يستبعد فكرة احتكار الإسلام بواسطة حزب إسلامي بعينه، أي يتقبل التعددية الحزبية الإسلامية، كما يقبل التعددية الحزبية غير الإسلامية.

# العولمة

أشعر بكثير من عدم الارتياح وأنا أخط هذه الكلمات فقد تأخرت كتابتها عشرات السنين. ومنذ ثلاث سنوات أو يزيد دعيت من إحدى الجهات الأكاديمية للمشاركة في مؤتمر عن العولمة واعتذرت من باب الاحتجاج على طريقتنا في التفكير؛ ذلك أنه كان ينبغي أن نتدارس الموقف ونرى إيجابياته وسلبياته قبل أن ننضم إلى اتفاقيات ((الجات)) التي كرست العولمة وليس بعد انضمامنا إليها.

لقد بدأت مفاوضات تحرير التجارة الدولية بعد الحرب العالمية وإنشاء منظمة الأمم المتحدة مباشرة وطالت المفاوضات لتضارب المصالح واختلاف وجهات النظر فرؤي عقد اتفاقية مؤقتة لحين الانتهاء من المفاوضات، وهي ((الاتفاقية العامة للتجارة والتعريفات)) والتي عرفت بالجات *GATT* وهي الأحرف الأولى لاسمها بالإنجليزية *General Agreement for Trade and Tarrifs*

واستمرت المفاوضات في جولات سبع على مدى نصف قرن تقريبا حتى تم التوصل إلى الصيغة التي وقعت في المغرب سنة ١٩٩٣م.

أين كنا طيلة هذه المدة؟

كان مندوبو جميع دول العالم بما في ذلك الدول الإسلامية ودول العالم الثالث عموما مشاركين في هذه الجولات من المفاوضات التي امتدت نصف قرن من الزمان. وكانت الدول الصناعية ـ المستفيد الأول من هذه الاتفاقيات دائمة النشاط في دراسة كل جزئية وتحديد مصالحها وموقفها سلبا أو إيجابا واقتراح تبديل ما لا يناسبها، وكانت فرنسا من أشد الدول اعتراضا من باب الحرص على خصوصيتها الثقافية أن تضار أمام الاجتياح الكاسح المتوقع للمنتجات الثقافية الأمريكية (من أفلام، وتسجيلات صوتية ومرئية وممغنطة)، وظل اعتراضها قائما حتى أيام قليلة قبل التوقيع على الاتفاقية، وتناقلت وسائل الإعلام أخبار الموقف الفرنسي، ولكن لم نسمع عن وجهة نظر عربية أو إسلامية عبرت عنها المناقشات أو عقدت لها الندوات أو ألفت فيها الكتب والمقالات حتى تم التوقيع، وبدأنا بعد ذلك نسمع تساؤلات هل هذا الذي وقعنا عليه ضار أو نافع لنا، ما إيجابياته وما سلبياته؟ ومن هنا كان موقف الاحتجاج الذي عبرت به عن استغرابي لطريقتنا في تناول الأمر (وقع أولا ثم ناقش بعد ذلك).

واليوم، بعد مرور خمسة أعوام على التوقيع، بدأت الدراسات تكشف عما كان ينبغي كشفه قبل التوقيع.

وأمامي أربعة كتب مترجمة عن الإنجليزية والألمانية من أصل ثلاثين كتابا تضمها مكتبة أخي وصديقي الدكتور محمد كمال الدين إمام تعالج نفس الموضوع.

ومن حق القارئ العربي الذي أصبح معتادا على سماع تعبير العولمة صباح مساء أن يعرف أصل الموضوع وأبعاده، ومن هنا كانت فكرة هذه الكلمات التي لن تمنع وقوع المصيبة، فقد وقعت بالفعل، ولكن لعلها على الأقل تبصرنا ببعض جوانبها.

وأتناول الموضوع في مجالاته الأربعة: الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والاجتماعية.

### في المجال الاقتصادي والمالي

المقصود بالعولمة في المجال الاقتصادي والمالي هو جعل العالم سوقا واحدة مفتوحة أي العودة إلى آراء كينز من إلغاء الرسوم الجمركية بين الدول، وكذلك كافة القيود التي تحول دون حركة البضائع والخدمات ورؤوس الأموال، فيمكن لأي شركة صناعية أن تقيم مصانع في أي دولة ويمكن لأي بنك أو شركة تأمين أو مكتب محاسبة أو هندسة أن يفتح فروعا له، كما تنتقل رؤوس الأموال من عملة إلى أخرى كما تشاء. وتشمل العولمة أيضا تحويل ملكية الدولة والقطاع العام للمشروعات إلى القطاع الخاص (وهو ما يسمى بالخصخصة). كما تشمل تحرير أسواق المال والأوراق المالية من أي قيود، بحيث تتداول العملات والأسهم دونما قيود فيشتريها من يريد وبأي قدر يريد.

لسنا بحاجة إلى التنويه بأن تطبيق هذه الإجراءات تطبيقا كاملا في سنة ٢٠٠٣م، حيث أعطت الاتفاقات مهلة عشر سنوات، سوف تؤدي إلى :

١- تخفيض أسعار السلع والخدمات وتحسين نوعيتها نتيجة المنافسة بين المنتجين وهذا في صالح المستهلكين، وهذا هو الجانب الإيجابي الوحيد في الموضوع.

٢- تصفية الصناعات المحلية التي لا تقوى على المنافسة لرداءة إنتاجها أو ارتفاع أسعارها، وما يترتب على ذلك من تسريح جماعي للعمالة خاصة في العالم الثالث ولقد بدأت ذلك فعلا في العالم الأول منذ سنوات.

٣ـ فتح مصانع للماركات العالمية المعروفة في بلاد العالم الثالث للاستفادة من اليد العاملة الرخيصة ولتجنب مصاريف نقل المواد الخام والمصنعة، وسوف يقتصر تشغيل العمالة على الفنيين المهرة بطبيعة الحال، ولذلك لن تعرض هذه العملية ما تسببه تصفية الصناعات المحلية من بطالة.

٤ـ انتشار الجريمة بسبب عدم توافر نظم تأمينات اجتماعية لرعاية العاطلين.

٥ـ تملك رؤوس الأموال الأجنبية للمشروعات الوطنية الناجحة نتيجة إتاحة شراء أسهمها في البورصات.

٦ـ سهولة التلاعب بأسعار عملات دول العالم الثالث، خصوصا حيث يسهل المضاربة على عملتها شراءً وبيعا لرؤوس الأموال الأجنبية الضخمة، وقد بدأت بوادر ذلك في جنوب شرق آسيا بل في بعض دول العالم الأول.

٧ـ وينتج عن حصيلة ما تقدم سيطرة رأس المال الأجنبي وتقلص دور الدولة أو انحصاره في خدمة رأس المال.

ماذا تملك الدول الضحايا تجاه هذه الكارثة؟ يتجه الذهن إلى التفكير في حل أثبتت فعاليته في اليابان، وهو انصراف المستهلك عن المنتج الأجنبي وتمسكه بالمنتج الوطني، وهو ما كان يسمى في منتصف هذا القرن بمقاطعة البضائع الأجنبية، وما نفذ بصورة جزئية مع إسرائيل، وكانت له بعض النتائج الإيجابية. ولكن يعيب هذا الاقتراح حاجته إلى توعية المواطنين وإقناعهم، الأمر الذي يصعب تصور نجاحه أمام إغراء جودة ورخص المنتج الأجنبي، وأمام ما يخشى أن تتحول إليه الحكومات من حماية المنتج الأجنبي!

### *في المجال السياسي والعسكري*

سبق أن أشرنا إلى ما تؤدي إليه العولمة الاقتصادية من سيطرة رأس المال على حكومات الدول الضعيفة بل حتى القوية، وما يعنيه ذلك من تآكل عنصر السيادة الداخلية، وهذا هدف مقصود فقد كثرت الكتابات عن ضرورة تقليص دور الدولة وحلول مؤسسات المجتمع المدني محلها. وهي كلمة حق إن أريد بها تدعيم الديمقراطية والحريات، أما إن أريد بها تزييف الديمقراطية وخضوع مؤسسات المجتمع المدني لتأثير رأس المال الأجنبي، وهو ما صرح به أطراف الحوار الدائر حاليا حول تعديل قانون الجمعيات، فهي إذن كارثة أخرى تصبح معها الديمقراطية،

التي لم ينعم بها معظم العالم الثالث بعد، سرابا صعب المنال، هذا من الناحية السياسية الداخلية.

أما من ناحية السياسية الخارجية، فقد كانت حرب الخليج الثانية إيذانا ببداية نظام عالم جديد بدأ باهتا ثم تبينت معالمه فيما تلا ذلك من أحداث.

من أهم هذه الملامح خلو الساحة للولايات المتحدة بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وضياع التوازن الدولي، واتجاهها إلى فرض سيطرتها على العالم مستخدمة في ذلك جهاز الأمم المتحدة لإضفاء الشرعية على تصرفات منطلقة من مصالحها الخاصة؛ وفي ذلك ضياع لعقود بذلت خلالها البشرية جهودا نحو إقامة نظام عالمي حقيقي وليس نظاما أمريكيا لحكم العالم، فتآكل مبدأ سيادة الدولة، وترنحت الأمم المتحدة تحت الضربات المتوالية التي وجهت إليها، وبات العالم تحكمه قرارات البيت الأبيض والكونجرس، أما آمال إصلاح نظام الأمم المتحدة بما يكفل مزيدا من الفاعلية، والديمقراطية الدولية، والعدالة والسلام، فقد تبخرت وصار الحديث عنها يتم على استحياء ذرًّا للرماد في العيون.

الأمل العملي الحقيقي يتمثل في عودة التوازن الدولي نتيجة دخول قوى أخرى كالوحدة الأوربية والصين واليابان إلى ساحة السياسة الدولية، تحقيقا لسنة الله في كونه من التدافع بين الناس.

### في المجال الثقافي والإعلامي

تتخذ العولمة في المجال الثقافي ما أطلق عليه الغزو الثقافي وإن لم تعجب هذه التسمية كثيرا من غير الإسلاميين، ثم عاد معظمهم بعد ذلك إلى قبولها والتبشير بها، وسواء كان هذا الغزو مقصودا لذاته أو نتيجة لسهولة الاتصالات وانسياب المعلومات خاصة بعد انتشار القنوات التلفزيونية الفضائية والإنترنت، فالمهم هو زوال الحدود بين الثقافات بإتاحتها للجميع في كل مكان، وهو أمر غير مذموم في ذاته بل هو إنجاز عظيم ينبغي التفكير في الإفادة منه بصورة إيجابية، والإسلام كرسالة عالمية يرحب بهذا الانفتاح الذي يتيح عرض الأفكار والحوار حولها والتفاعل معها لمن يقتنع بها عن حرية واختيار.

وتكمن المشكلة في أن المسلمين قد تقاعسوا عن حمل الرسالة العالمية وانقلبوا من القيام بدورهم الإيجابي الفعّال إلى التلقي السلبي الكسول لأفكار الآخر والتأثر

بها نتيجة فقدان الوعي الإسلامي وضعف المناعة لديهم ضد محاولات الآخر تشكيل العقل المسلم وفق النموذج الغربي، واقتصر رد فعل المخلصين منهم على الدعوة إلى التقوقع والانكفاء على الذات، والرأي عندي أن محاربة التقليد الأعمى لثقافة الآخر لا تكون بالرفض الأعمى لهذه الثقافة، وإنما بالتعامل معها درسا وحوارا وأخذا بالصالح ودعوة الى البديل لما نرفضه من طالح، وما يتطلبه ذلك من تخطيط ثقافي. هذا هو الموقف الذي يتطلبه الإسلام من أبنائه.

لقد توالت صيحات التنبيه إلى خطر البث الفضائي المباشر من الآخر باتجاهنا، وضرورة إنتاج البديل الذي يعبر عن هويتنا وبدأ بالفعل نشاط في هذا المجال، ولكن للأسف نجد أن بعضه إن لم يكن معظمه يقدم البديل المماثل لا المغاير، وكأن المقصود هو استبدال الخلاعة الغربية بالخلاعة العربية، ولا يخفى أن الضرر أشد إذا قدم الفساد من يحمل اسمنا ويتكلم لغتنا. ولا يخفى أن الفشل في المجال الثقافي والإعلامي يمهد للفشل في باقي المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

لقد وضعتنا العولمة في المجال الثقافي والإعلامي أمام مسؤوليتنا، فهل نقول بها أم ننكص عنها؟ هذا هو الخيار.

### في المجال الاجتماعي وحقوق الإنسان

تهدف العولمة في المجال الاجتماعي إلى تنميط البشر في جميع البلاد وفقا لمعايير الغرب، وقد تبدى هذا بوضوح في مؤتمرات الأمم المتحدة للسكان (القاهرة ١٩٩٢م)، والمرأة (بكين ١٩٩٤م) وحقوق الإنسان (فينا ١٩٩٣م)، وكشفت حرارة المناقشات عن مدى شراسة الهجمة الغربية الهادفة إلى تغليب معايير الثقافة الغربية والحضارة الغربية وتعميمها في العالم كله، كما كان لتلاقي وجهة نظر الفاتيكان مع وجهات النظر الإسلامية دلالتها، من حيث أن المستهدف هو القيم الدينية والإنسانية، ومثّل هذا الموقف منعطفا جديدا في الأوساط الدولية مغايرا للاتجاه الذي تبنته منظمة اليونسكو في عهد مديرها السابق والهادف إلى المحافظة على تباين الثقافات والحضارات، كما كشف الموقف عن أن ممثلي الدول الإسلامية في المنظمات الدولية والذين شاركوا في إعداد أوراق عمل هذه المؤتمرات، أو كان مفروضا أن يشاركوا، لم يكونوا في الواقع يمثلون ثقافة وقيم بلدانهم بقدر تعبيرهم

عن الثقافة والقيم الغربية التي تربوا عليها في المعاهد والجامعات الغربية. إن الموقف برمته يدعونا إلى تنبيه مفكرينا والمسؤولين في وزارات الخارجية، والتربية، والثقافة، والشؤون الاجتماعية، خاصة إدارات المؤتمرات والمنظمات الدولية إلى الاهتمام بالمشاركة الإيجابية في العمل الدولي والتعبير من خلاله عن ثقافة وقيم الدول التي يمثلونها، والمتابعة المبكرة لما يجري الإعداد له في «مطابخ» هذه المنظمات حتى لا نفاجأ بمثل ما حدث في المؤتمرات المشار إليها.

وإذا كان تنميط البشر وفقا لمعايير الغرب هدفا مقصودا في المجال الاجتماعي، ويقتصر أثره على المجتمعات غير الغربية، فإن هناك أثرا آخر في هذا المجال يرتبط بالمنافسة الاقتصادية التي تنتج عن العولمة وهو خسارة الرعاية الاجتماعية التي يحظى بها العمال في معظم البلاد وتحميها قوانين العمل وتدافع عنها النقابات ... هذه الرعاية مكلفة للمشروع وللدولة، وتتنافى مع السعي إلى تحقيق أدنى تكلفة للإنتاج، وقد بدأت بالفعل في دول العالم الأول مظاهر الاستغناء عن العمالة الدائمة واستخدام عمالة مؤقتة لا تتمتع بحماية قانون العمل، وبدأت تتقلص مزايا تحديد ساعات العمل والعطلات الأسبوعية والسنوية وتأمينات العلاج والبطالة والشيخوخة، بل وأجبر العمال كشرط لاستخدامهم على التعهد بعدم الانضمام إلى النقابات، وإذا كان هذا حال العمالة في العالم الأول فكيف سيكون حالها في العالم الثالث؟

أتمنى أن تكون هذه الملاحظات بداية لحوارات مستمرة وبحوث جادة في موضوع العولمة بأبعاده ومجالاته المختلفة، كي ننفض عن أنفسنا غبار الكسل والسلبية في زمن لا مجال فيه للكسالى والسلبيين.

# العالم إلى أين؟

يخطئ من يظن أن انهيار الاتحاد السوفييتي يعني نهاية التاريخ وهزيمة الاشتراكية وانتصار الاقتصاد الحر وتفرد الولايات المتحدة بقيادة العالم..

يخطئ من يظن أن نهاية التاريخ في انتصار نظام أو هزيمة نظام، فليس عام ١٩١٧م أول قيام للاقتصاد الموجه، ولا عام ١٩٩١م أول نهاية له؛ فقد قامت في سومر نحو عام ٢١٠٠ ق . م دولة للاقتصاد الموجه، حيث كانت الأرض ملكا للملك وكان العمال يتسلمون حصصهم من المحاصيل من مخازن الملك، كما كانت التجارة الخارجية مركزية أيضا، وكذلك في بابل نحو عام ١٧٥٠ ق . م، كان قانون حمورابي يحدد أجور الرعاة والحرفيين حتى الأطباء والجراحين، وفي مصر في عهد البطالمة (٣٢٣ ـ ٣٠ ق . م)، كانت الدولة تملك الأرض وتدير الزراعة، كما كانت تملك المناجم وأممت إنتاج وبيع السلع الضرورية حتى تجارة التجزئة والصيرفة، وفي روما عام ٣٠١ ق . م حددت الأسعار والأجور، وكانت الدولة تملك معظم المناجم والمحاجر، وفي الصين قامت عدة محاولات لاشتراكية الدولة (١٤٠ إلى ٨٧ ق . م، ٩ إلى ٢٣م، ١٠٦٨ إلى ١٠٨٥ م) حيث تم تأميم موارد الأرض والمواصلات والتجارة والصناعة والزراعة والتحكم في الأسعار والأجور، وفي بيرو في القرن ١٣م حتى القرن ١٦م، حيث قاموا بتنظيم وإدارة جميع ألوان الزراعة والعمل والتجارة، وكان كل شخص موظفا في الدولة، وفي أورجواي (١٦٢٠ ـ ١٧٥٠م) حيث قامت حكومة من القسس بإدارة جميع ألوان الزراعة والتجارة والصناعة وفي ألمانيا مورست الشيوعية في مدينة استرليتز (١٥٣٠ ـ ١٦٢٢م).

وها نحن نرى بعد سنوات قليلة من انهيار الاتحاد السوفيتي في عصرنا الحاضر نجاح الأحزاب الاشتراكية في فرنسا وإيطاليا وبريطانيا وألمانيا على منافسيها اليمينيين.

ومازال النظام الاشتراكي قائما في الصين وكوبا، وإن كانت دخلت عليه بعض التعديلات اليمينية.

كما دخل في المقابل كثير من التعديلات الاشتراكية على النظم التي تدعي الرأسمالية واقتصاديات السوق، خاصة في مجالات الخدمات الصحية والتأمينات الاجتماعية وغيرها..

إن أهم ما يخدش دعوى الرأسمالية التي تقوم على الاقتصاد الحر وقوانين السوق هو أن الدولة تقوم بالتدخل في أهم العلاقات الاقتصادية ـ وهي العلاقات بين عناصر الإنتاج لصالح أحدهما وهو رأس المال على حساب العناصر الأخرى من عمل وتنظيم وطبيعة، وذلك بتحديد عائد مضمون لرأس المال (في صورة الفائدة التي يحددها البنك المركزي متمثلة في سعر الخصم) دون نظر إلى عائد العناصر الأخرى (حتى لو كان سالبا) ودون إخضاع هذه العلاقة لقانون العرض والطلب كما هي القاعدة في باقي الأنشطة.

إن المتتبع لهذه التطورات لا يملك، إذا كان منصفا ناشدا للحقيقة، إلا أن يرفض استيراد الأفكار جملة وبطريقة دجماتية دون تمييز الصالح من غير الصالح وكأننا أمام أيديولوجية محكمة، مع ان أنصار هذه الأيديولوجيات أنفسهم لا ينظرون إليها هذه النظرة، ويعدلون منها بما يرونه أصلح لظروفهم ومجتمعاتهم...

وما أجمل قول علي عزت بيجوفيتش: إن قصة حتمية هذا النظام أو ذاك هي في التحليل النهائي مجرد وهم، وإننا إذا تحررنا من هوس الحتمية التاريخية والتفتنا إلى وسطية الإسلام يمكننا، بدون أي تعصبات، أن نكتشف ما تنطوي عليه هذه الأنظمة القائمة من جوانب الخير والشر، لا باعتبارها رأسمالية أو اشتراكية، ولكن باعتبارها تجارب معينة تمارسها المجتمعات المعاصرة.

إن الذي انتصر بانهيار الاتحاد السوفيتي ليس هو الاقتصاد الحر وإنما الهيمنة الأمريكية العسكرية والسياسية وما تبع ذلك وسبقه من استثمار هذه الهيمنة لصالح الاقتصاد القومي الأمريكي، وابتزاز الدول الأخرى سواء في ذلك دول الخليج (وما زال الابتزاز مستمرا) و دول عظمى كاليابان والصين وأوربا (وملفات منظمة التجارة العالمية حافلة بالأمثلة).

إن تدجين الولايات المتحدة لساسة معظم دول العالم وتوجيه الإعلام العالمي للرأي العام هما مفتاح الموقف الحالي الذي لا ينبغي أن تخفى حقائقه على المثقفين، وأن يغفلوا عن توعية من حولهم كل في موقعه؛ حتى ينزاح كابوس التضليل والإرهاب الدولي، ويعود لكل صاحب سلطة استقلاله فيما يتخذه من مواقف أو يجريه من قرارات.

لقد سارت الولايات المتحدة أشواطا في اتجاه تعطيل المنظمة الدولية، بعد أن عجزت عن الاستمرار في التحكم فيها واتخاذها ستارا لتحركاتها، وانتهاك قواعد

القانون الدولي، وإذا لم تبادر الدول الأخرى إلى اعتراض هذا التوجه واستخدام الجمعية العامة آلية لذلك وفقا لقرار ((الاتحاد من أجل السلام)) الصادرعام ١٩٥٠ م، والذي استصدرته الولايات المتحدة من الجمعية العامة حينما عطل الفيتو السوفيتي حركة مجلس الأمن بخصوص الحرب الكورية، فكان هذا المخرج غير المنصوص عليه في الميثاق لإعطاء شرعية دولية للعمل العسكري، الذي تقوم به دولة أو مجموعة دول لا استنادا إلى عقوبات الفصل السابع وانما استنادا الى حق الدفاع الشرعي الجماعي المنصوص عليه في المادة ٥١ من الميثاق.

إن تنشيط هذا الإطار فيه مرونة كافية للحصول على قرارات بالأغلبية من الجمعية العامة غير المشروطة بحق الفيتو لإعطاء شرعية لأي عمل عسكري تقوم به مجموعة من الدول أو منظمة أقليمية، وتمثل تصرفات الولايات المتحدت وبريطانيا حيال العراق وتدخلات الحلف الأطلنطي في يوغسلافيا السابقة سوابق في هذا الاتجاه ولعل هذا هو الحل الوحيد المتاح حاليا لتفادي انفراط عقد المجتمع الدولي وانتهاء الأمم المتحدة كما انتهت عصبة الأمم من قبل.

ويدخل في هذا السياق تقوية المنظمات الإقليمية وفي مقدمتها منظمة المؤتمر الإسلامي لسد الفراغ الناتج عن شلل المنظمة الدولية.

إن منظمة المؤتمر الإسلامي تمتلك عدة عناصر إيجابية كمظلة جامعة لكل الدول الإسلامية، وكجهاز متكامل من المنظمات المتخصصة المنبثقة عن المنظمة الأم، ولا ينقص هذا الهيكل المؤسسي لبث الروح فيه سوى الإرادة السياسية التي تحتاج إلى مبادرة من بعض الدول ذات التأثير كمصر والسعودية وإيران وباكستان؛ كي يتحول هذا الحلم إلى حقيقة.

# الفصل الثاني

## الحركة الاسلامية .. آفاق مستقبلية

- نظرة الى الانجازات الايجابية للحركة الاسلامية
- المتغيرات ومستقبل العمل الاسلامي
- وقفة مع الفكر الحركي الاسلامي
- الاسلام الحكومي والاسلام الشعبي
- العمل الاسلامي في الاطار القانوني الحالي
- العمل الاسلامي في المجال السياسي
- الامتداد الرأسي والامتداد الافقي
- ارادة التغيير
- صفحة من تاريخ الخطاب الاسلامي المعاصر
- حركة الفكر الاسلامي

# نظرة إلى الإنجازات الإيجابية للحركة الإسلامية المعاصرة

## بين السلبيات والانجازات

يشعر كثير من الإسلاميين الذين مارسوا العمل في الحركات الإسلامية المعاصرة بالفشل أو خيبة الأمل في هذه الحركات، نتيجة عدم تحقيقها لما عقد عليها من آمال، ونتيجة الشعور بعدم التعادل بين التضحيات الباهظة التى قدموها والنتائج التي حققتها هذه التضحيات.

كما أن كثيرا من الإسلاميين الذين لم يمارسوا العمل في هذه الحركات يشاركون إخوانهم نفس الشعور، خاصة وأن الحديث عن سلبيات هذه الحركات سواء من أبنائها أو من أعدائها لم يقابله في أذهانهم تصور واضح عن إنجازاتها الإيجابية، لا من الأعداء بطبيعة الحال، ولا من الأبناء، لغلبة شعورهم بالفشل وانصرافهم عن بيان الإنجازات...

فإلى هذين النوعين من الإسلاميين أوجه هذا الحديث. على أن نوعا ثالثا من الإسلاميين لا يقل حاجة عن النوعين الأولين إلى بيان إنجازات الحركات الإسلامية، وهو النوع الذي يدافع عن هذه الإنجازات بحماس لا يخلو من المبالغة في بعض الأحيان ويلبس ثوب الإنشاء في معظم الأحيان...

وبين الحماس والمبالغات من ناحية، وبين شعور الفشل وحديث السلبيات من ناحية أخرى ، ضاعت الحقيقة أو أوشكت أن تضيع .

وهذا الحديث هو محاولة لبيان بعض الحقائق التي ينبغي الوقوف عندها بغير حماس، وبعيدا عن المبالغات.

وأشعر أن حديثا عن الإيجابيات وحدها هو كحديث عن السلبيات وحدها: حديث ناقص، وأن الأصل أن يقوم (بتشديد الواو المفتوحة) العمل كوحدة واحدة بإيجابيات وسلبيات، وأن يكون حديث الإيجابيات هو الأصل وحديث السلبيات هو التبع، لأن تقييم العمل هو رد على سؤال: هل حقق العمل أهدافه؟

وطبيعي أن يبدأ (بضم الياء) بتعداد ما حقق العمل من اهداف ثم يوضح ما لم يحققه.

وقد نسى الإسلاميون هذه القاعدة لسبب بسيط هو حبهم لحركاتهم وحرصهم على أن تحقق كامل أهدافها، وقلقهم لعجزها وضعفها،فهم كالطبيب تشغله نواحي

الاضطراب في جسم المريض عن الحديث عن الأعضاء السليمة التي تعمل بانتظام وتؤدى وظيفتها بفعالية وإتقان...

لذلك أظن أنه من المفيد أن نلقى بعض الضوء على إنجازات العمل الإسلامي رغم كل ما يقال ـ وكثير منه صحيح ـ عن سلبياتها.

إن من أهم ما يلزم الناقد ـ سواء تحدث عن الإيجابيات أم عن السلبيات ـ هو أن يكون موضوعيا في تفكيره وحكمه على الأمور ((ولا يجر منكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى))... ومن أهم ما يلزم الناقد ـ كذلك ـ أن يكون واقعيا في تفكيره وحكمه على الأمور... والواقعية ضرورية في تقييم الماضي، وهي لذلك ضرورية في تخطيط المستقبل.

ومن مظاهر الواقعية في تقييم مدى النجاح أن تقيسه بالإمكانات لابالآمال.

إن سباحا طاقته أن يقطع مائة متر يعتبر ناجحا وبطلا إذا قطع خمسمائة متر. ولا يعيبه أنه كان يحلم بسباحة عدة كيلو مترات، وشعوره بالفشل في تحقيق حلمه ظلم لنفسه، وتحبيط لعزيمته عن متابعة تدريباته، كي يصل يوما ما إلى تحقيق حلمه.

من هذا المنطلق ـ ومع الوعي الكافي لإمكانات العمل الإسلامي في الماضي، ودون دخول في تفاصيل هذه الإمكانات، أتناول في هذا الحديث بيان بعض ما حققه العمل الإسلامي من إنجازات. وأعرض لذلك من منظورين: منظور الماضي، ثم منظور الحاضر.

## الانجازات الإيجابية في منظور الماضي

وحديثي هنا هو جواب عن سؤال: ما الذي حققه العمل الإسلامي في الماضي مما لم يكن موجودا؟ أو ما هو الجديد (في وقته) الذي أتت به الحركات الإسلامية حينذاك؟

ونتناول البحث هنا في مجالات ثلاث هي: الفهم، الممارسة العملية، التحرك السياسي، وأضرب في كل منها أمثلة لقصور المجال عن الاستيعاب والحصر.

الفهم:

لقد كان الإمام حسن البنا واعيا كل الوعي لأهمية ((الفهم)) في الحركة الإسلامية، ولضرورة بلورة هذا الفهم وتوضيح أصوله ومظاهره، لدرجة أنه أوجز

أصول فهمه للإسلام في عشرين نقطة. كان إخوانه يحفظونها عن ظهر قلب ويتدارسونها ويشرحونها في اجتماعاتهم التنظيمية ترسيخا لها وتوضيحا.

أقصد بذلك الأصول العشرين من ركن الفهم في رسالة التعاليم للإمام حسن البنا، وهذه الأصول تقع في خمس صفحات قام الأستاذ رضوان محمد رضوان بشرحها في خمسين صفحة، ثم لم تحظ (حسب علمي) بأي اهتمام آخر من الناحية العلمية، وإن كانت من الناحية العملية هي السمت العام الذي يحدد فهم الإسلاميين المعاصرين.

أول هذه الأصول أن ((الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا)) ولا شك في أن هذا الفهم كان ثورة تجديدية في عصره بالنسبة إلى الفهم السائد حينذاك من أن الإسلام قاصر على العقيدة والعبادة. وإذا تعداهما: فإلى دائرة الأحوال الشخصية، ولا غير.

وثاني هذه الأصول أن ((القرآن الكريم والسنة المطهرة هما مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام))... ولا شك في أهمية هذا التحديد للمرتبة التي يشغلها هذان الأصلان بالنسبة لسائر الكتب الإسلامية. فهما الميزان الذي يوزن به أي رأي،مهما كان صاحبه عالما مشهورا أو صالحا متبوعا.

كما أن الأصول ٣، ٤، ١١ ـ ١٥، قد أوضحت الفهم الصحيح للإسلام وميزته عن الانحرافات الصوفية والدروشة والخرافات والبدع والمنكرات، وبينت الرأي الشرعي في الكشف والرؤى والتمائم والرقى والودع والرمل. وبذلك اتضحت المعالم بين الإسلام الصحيح والصورة المشوهة التي كانت سائدة حينذاك.

وكانت إحدى أهم الثورات الفكرية التي جاءت بها الحركة الإسلامية المعاصرة هي الانتقال بالمسلمين من عصر التقليد إلى طريق الاجتهاد. لذلك جاء الأصل السابع موضحا أن ((لكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الفرعية أن يتبع إماما من أئمة الدين، ويحسن به مع هذا الاتباع: أن يجتهد ما استطاع في تعرف أدلة إمامه، وأن يتقبل كل إرشاد مصحوب بالدليل. متى صح عند صدق من أرشده وكفايته، وأن يستكمل نقصه العلمي، إن كان من أهل العلم، حتى يبلغ درجة النظر. بهذا التحديد لمراتب المسلمين بين التقليد والاجتهاد، وبهذا التوضيح لواجب المسلمين في الانتقال من مرتبة إلى مرتبة، اتسمت الحركة الإسلامية المعاصرة بسمة التجديد التي وضعتها في طريق البعث الإسلامي وصنفتها بين حركات الإصلاح

الديني في التاريخ. وكان طبيعيا أن ينتج عن هذه الثورة على التقليد المذهبي والدعوة إلى الاجتهاد أثر مباشر في أبواب العبادات التي كانت المذهبية قد أوصلت المسلمين إلى حد أن يكون في أكبر جامعاتهم (الجامع الأزهر) أربعة أئمة على المذاهب السنية الأربعة. يصلي كل مسلم خلف الإمام الذي يتبع مذهبه. لذلك كان من الضروري (حتى لا يؤدي التحرر من التقيد الكامل بالمذهب إلى الفوضى والاضطراب) أن يوضع في مسائل العبادات على الأقل «فقه السنة»، وكان قد صدر بهذا الاسم؛ وفي فترة مبكرة (١٣٦٥هـ) أول كتاب فقهي مذهبي للشيخ سيد سابق، ومازال هذا الكتاب يمثل أهمية خاصة في الفقه غير المذهبي ... وقد أوضحت الأصول: الثاني والسادس والسابع والثامن بعض أسس هذا المنحى الفقهي الجديد الذي هو في حقيقته عودة إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

ولم يقف أمر هذه الثورة على المذهبية عند حد المذاهب السنية الأربعة، بل تعداها إلى معالجة أصول الخلاف بين مذاهب السنة والشيعة. لذلك نجد تأصيلا لبعض وسائل هذا العلاج في الأصول: السادس والثامن والتاسع. «فكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم صلى الله عليه وآله وسلم» .. «ولا نعرض للأشخاص فيما اختلف فيه بطعن أو تجريح». «والخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سببا للتفرق في الدين ولا يؤدي إلى خصومة ولا بغضاء». «وكل مسألة لا ينبني عليها عمل: فالخوض فيها من التكلف الذي نهينا عنه شرعا ومن ذلك الكلام في المفاضلة بين الأصحاب وما شجر بينهم من خلاف».

وقد استجاب بعض أئمة الشيعة لهذه الدعوة إلى الحوار والتعاون فأنشئت في القاهرة «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية»، كما امتد التعاون بين الإسلاميين من المذهبين إلى أقصى مداه. ويكفي في هذا المقام: الإشارة إلى حركة فدائيان إسلام في إيران، وزعيمها الشهيد (نواب صفوي) عليه رحمة الله.

وفي مجال المواجهة بين الدين والعلم أوضح الاصلان: الثامن عشر والتاسع عشر أن «الإسلام يحرر العقل ويحث على النظر في الكون، وأن كلا من النظر العقلي والنظر الشرعي قد تناول ما لا يدخل في دائرة الآخر ولكنهما لن يختلفا في القطعي»... وبهذه «المصالحة» بين العلم والدين (إن صح هذا التعبير) انفتح عهد جديد من اتساع أفق المتدينين للعلوم العصرية، ومن إقبال المتعلمين للعلوم العصرية على الدين، وأصبحت ظاهرة الأفندي الذي يصلي ويتحدث في الدين، وظاهرة

الشيخ الذي يتحدث في الاقتصاد وعلوم الذرة والفضاء، أمرا مألوفا بعد أن كانت القطيعة تامة والحرب على أشدها بين الطائفتين.

ولعل مسك الختام في الأصول العشرين التي أوضحها الإمام حسن البنا قوله «لا نكفر مسلما أقر بالشهادتين، وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض (برأي أو معصية) إلا إن أقر بكلمة الكفر، أو أنكر معلوما من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القرآن، أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملا لا يحتمل تأويلا غير الكفر».

ولعلنا اليوم (ونداءات التكفير تتجاوب حولنا من أكثر من مصدر) أحوج ما نكون إلى وعي هذا الأصل من أصول فهم الإسلام.

ونكتفي بهذه الأمثلة من مظاهر فهم الحركة الإسلامية المعاصرة للإسلام والتي توضح أحد الإنجازات الكبرى التي حققتها الحركة في مجال «الفهم».

وإذ كنا قد أخذنا هذه الأمثلة من كتابات الأستاذ حسن البنا، فبالإمكان أن نجد نظيرا لها في كتابات الأساتذة عبد الحميد بن باديس، وبديع الزمان النورسي، وأبو الأعلى المودودي، ومحمد باقر الصدر، ومرتضى مطهري، وعلي شريعتي وأبو الحسن الندوي، وغيرهم من زعماء الحركات الإسلامية المعاصرة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

المارسة العملية:

وننتقل الآن إلى مجال الممارسة العملية. إذ لم تقف الحركة الإسلامية عند حد البحث النظري أو التأليف العلمي فحسب، بل حققت إنجازا هائلا على صعيد الممارسة العملية لهذا الفهم الذي هو في ذاته ثورة تجديدية كما أوضحنا. ونقصد الممارسة بشقيها: الفردي؛ والجماعي.

ونضرب هنا بعض الأمثلة التي تغني عن الاستيعاب والحصر، ونقف بالذات عند النواحي التي تعد مؤشرات هامة في مجال الممارسة العملية للإسلام.

لقد اهتمت الحركة الإسلامية المعاصرة بتربية الفرد اهتماما أساسيا واعتبرته حجر الزاوية في عملها، وأمكن بمختلف البرامج التي وضعتها لهذا الغرض أن تحول الألوف من حياتهم العادية حيث تغلب الأنانيات الشخصية والاهتمامات المادية، إلى أن يصبحوا صورة متحركة للإسلام: به وله يعيشون ويموتون. إن صهر هذه النفوس في بوتقة العمل الإسلامي سواء ببرامجه الثقافية والروحية والرياضية، أو بممارسة

العمل في حقل الدعوة الإسلامية، عملية فريدة، لم تحظ حتى الآن؛ مع الأسف الشديد بعناية الدراسات العلمية لها حتى يمكن تطويرها وتعميمها، خاصة وأنها تشمل مختلف مراحل العمر من الشبيبة الغضة حتى كبار السن.

وعلى صعيد الإصلاح الاجتماعي قامت الحركة الإسلامية في إطار النظم القانونية القائمة بتجارب مباشرة فذة. سواء في مجال الحركة الكشفية، أو الخدمات الصحية، أو المؤسسات الاقتصادية أو إنشاء المدارس أو فصول تحفيظ القرآن الكريم ومحو الأمية، أو غير ذلك من المشروعات. هذا فضلا عن اهتمام الحركة الإسلامية بمختلف مجالات الإعلام والثقافة من إصدار الصحف والمجلات على اختلاف أنواعها. ومجالات المسرح الإسلامي والأدب الهادف.

كما وضعت الحركة الإسلامية اللبنة الأولى في مجال التكافل بين الأفراد بإقامة نظم تحقق معنى التضامن المادي بتوزيع المخاطر بين المشتركين فيه في جو من الأخوة والبذل يعيد إلى الأذهان صورة المجتمع الإسلامي الأول، وثبت أن النظم البديلة القائمة على الاستغلال التجاري لتوفير أمن مصطنع؛ ليست بالضرورة هي الحل الوحيد في المجتمعات المعاصرة.

وكنتيجة لإحياء مفهوم الأمة الإسلامية، بعد أن قطع الاستعمار الغربي أوصال دولة الخلافة وآثار النعرات القومية في كل جزء منها، تخطت الحركة الإسلامية هذه الحدود القومية المصطنعة إلى أفق الوحدة الإسلامية شعوريا في البداية ثم ما لبثت أن اتصلت الحركات الإسلامية في كل مكان اتصالا عضويا قائما على أساس الأخوة الإسلامية الصادقة وانمحاء الفواصل القومية والفوارق العرقية.

كما انه نتيجة لإحياء مفهوم الدولة الإسلامية وتوضيح اركانها ونظمها وتوعية المسلمين بمبدأ الشورى وحقوق الإنسان وواجباته في ظل دولة الإسلام، حدثت صحوة أساسية في المجال الدستوري بتعرية نظم الاستبداد السياسي، سواء ما قام منها على أساس الحكم الوراثي أو العسكري، باسم الإسلام بعد أن كانت هذه النظم تستغل الشعور الديني لتثبيت أركانها أو ما قام منها على غير هذا الأساس، كما أنه نتيجة لإحياء مفهوم الدولة بالإسلامية وتوضيح الجانب الاقتصادي في الإسلام ونظرته إلى المال على أنه استخلاف من الله للإنسان، وأنه له وظيفة اجتماعية إلى جانب كونه حقا فرديا: حدثت صحوة أساسية كذلك في المجال الحقوقي والاقتصادي، وكانت مجلة الفجر الجديد التي أصدرها الأستاذ سيد

قطب، على قصر مدتها مؤشرا هاما في هذا المجال بتحديدها باسم الإسلام للنظم الاقطاعية والمفاهيم الاستغلالية. بعد أن كانت هذه النظم تستغل الشعور الديني للدفاع عن مكاسبها.

وترجع أهمية هذين الجانبين الدستوري والاقتصادي إلى أن التوعية بهما كانت تتم على الصعيدين الفكري والشعوري في القاعدة الشعبية العريضة مما مكن لها في النفوس، وغير بها المفاهيم.

وكنتيجة لإحياء مفهوم الجهاد في الإسلام، استطاعت الحركة الإسلامية تجنيد الألوف من شباب الإسلام للدفاع عن قضاياه وإن تعدت الحدود القومية، مما أعطى بعدا هاما لهذه القضايا، ولم يعد استقلال سوريا ولبنان يهم السوريين واللبنانيين وحدهم، ولم تعد قضية فلسطين تهم الفلسطينيين وحدهم. وبدأت موجات العمل الفدائي تعم المنطقة باسم الإسلام مما أوجد صحوة تحريرية تجاوبت أصداؤها في القناة والجزائر وأريترية والفلبين وقبرص وتشاد وزنجبار وغيرها.

ولم يقف أثر الحركة الإسلامية عند حدود قضايا الإسلام والمسلمين، بل استشرفت، نتيجة إحياء الصفة العالمية لهذا الدين، ـ أفقا عالميا من الناحيتين الفكرية والحركية، وأصبح يسمع للإسلام صوت في مشاكل العالم، بدأ مزاحما يثبت وجوده بين القوى الأخرى التي لا تعترف به، ثم أصبح صوتا قويا يتحدى الأيديولوجيات السائدة، ويقدم الحلول لمشاكل العالم الجديد.

ولا ننسى اهتمام الحركة الإسلامية في كل هذه المجالات بدور المرأة في الأسرة والمجتمع؛ وتوعيتها بحقوقها وواجباتها، وأعدادها لأداء رسالتها مما أوجد حركة نسائية إسلامية في ساحة الإصلاح الاجتماعي التي لم يكن يسمع فيها قبل ذلك سوى أصداء التقليد للغرب في هذا المجال.

ونكتفي بهذه الأمثلة من مظاهر الممارسة العملية للمفاهيم الإسلامية التي تعد إحد الإنجازات الكبرى للحركة الإسلامية المعاصرة.

التحرك السياسي:

وننتقل الآن إلى مجال التحرك السياسي، ذلك أن الحركة الإسلامية لم تقف عند حد الممارسة العملية في إطار القوانين والأنظمة القائمة، بل حاولت تغيير هذه القوانين والأنظمة بما يتفق ومفاهيم الإسلام. وقد سلكت في هذا السبيل الطرق

الطبيعية المتاحة فقدمت في مختلف المناسبات اقتراحاتها المحددة إلى الحكومات المعنية لإصلاح الأوضاع بما يتفق مع مفاهيم الإسلام، فكانت تقترح في هذا المجال إصلاحات محددة تتسم بالواقعية والمرحلية،وكانت تدعمها شعبيا بمختلف أساليب الإعلام المتاحة لها توصلا إلى توعية المسملين بمطالبها وإلى تكوين نوع من الضغط الشعبي على الحكومات لإجبارها على مراعاة شعور المسلمين ورغباتهم.

ولم تقف جهود الحركات الإسلامية عند هذا الحد، بل دخلت معترك العمل السياسي على مستوى القاعدة الشعبية وهي أساس أي تحرك سياسي أصيل، فخاطبت المثقفين والعمال داخل تجمعاتهم النقابية والمهنية وجندت أنصارا لها في هذه المجالات وكسبت لأنصارها مواقع قيادية في كثير منها، وبذلك غطت مساحات كانت، لخلوها من العمل الإسلامي، شبه احتكار للقوى اليسارية واليمينية.

وقد أدى الوجود الإسلامي في هذه المجالات إلى بلورة العلاقات مع القوى الأخرى داخليا ودوليا.

كما أدى الوجود الإسلامي في هذه المجالات إلى دخول ساحة الانتخابات من حين لآخر، سواء على المستوى النقابي والمهني أو على المستوى القومي، انتهازا لفرصة متاحة للتوعية الشعبية واختيارا لإمكانات الحركة في هذا المجال.

تلك بإيجاز هي أمثلة لأهم الإنجازات الإيجابية للحركة الإسلامية المعاصرة ردا على سؤال: ما الذي حققه العمل الإسلامي في الماضي مما لم يكن موجودا من قبل؟ أو ما هو الجديد (في وقته) الذي أتت به الحركات الإسلامية حينذاك؟. ولابد لنا بعد هذا الاستعراض من استدراكين هامين:

أولهما: إن ما نسبنا إلى الحركة الإسلامية من إنجازات لا يعني أنها بدأت من فراغ، فلا مجال لإنكار البدايات التي سبقتها في كل من مجالات الفكر والممارسة والسياسة، فالحركات المهدية والسنوسية وغيرها والمصلحون المجددون كمحمد إقبال؛ وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبدة، ورشيد رضا ومحمد حسين النائيني، وغيرهم لا سبيل إلى إنكار دورهم الريادي في زمانهم وأثرهم على العمل الإسلامي من بعدهم.

فالعمل الإسلامي على كل حال حلقات متصل بعضها ببعض منذ بعثة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ثانيهما: أن تعداد الإنجازات الإيجابية لا يعني نكران السلبيات من تقصير

وأخطاء، ولا يعني أن يكون بعض هذه الأخطاء جسيما خطير النتائج.

وليس المهم هو وقوع الخطأ وإنما أخذ العبرة منه وتصحيح المسار وتدارك النقص.

ويبقى بعد هذين الاستدراكين سؤال هام: إذا كان صحيحا أن الحركة الإسلامية قد حققت (في حينه) كل أو معظم هذه الإنجازات. أليس من المحتمل أن تكون هذه الإنجازات تاريخا انقضى؟ أو بعبارة أخرى: هل بقي من هذه الإنجازات، أو من آثارها شيء معاصر لنا ينبغي أن ندخله في اعتبارنا عند تخطيط الحاضر والمستقبل؟

### *الانجازات الإيجابية في منظور الحاضر*

ونتناول هذه الآثار في مجموعتين: أحداهما خاصة بخارج الحركات، والثانية خاصة بداخل الحركات.

خارج الحركات الإسلامية:

من السهل على من يستعرض واقع الحياة المعاصرة مقارنا مع الوضع الذي كان سائدا منذ ٣٠ ـ ٤٠ سنة أن يلحظ بوضوح أثر إنجازات الحركة الإسلامية التي نشير إلى أهمها بإيجاز.

أول ما نلاحظه هو أن الجماعات الإسلامية التقليدية والتي كان اهتمامها قاصرا على نواحي العقائد والعبادات قد تحولت مفاهيمها وكثير من ممارساتها إلى اتجاه الحركة الإسلامية المعاصرة.

ومن ناحية أخرى استمر المد الإسلامي في الأجيال الجديدة من الشباب بصورة واضحة رغم انقطاع الصلة الظاهرة بينهم وبين الحركة الإسلامية، بل ورغم نشأتهم في بيئة إعلامية مناهضة للحركة الإسلامية. وقامت جماعات دينية جديدة يتسم بعضها بالتطرف وهو رد فعل طبيعي لعدم إتاحة جو علني للعمل الإسلامي، وقد أدى تعدد الحركات الإسلامية بهذه الصورة إلى إطلاق تسمية جديدة تجمعهم هي لفظ «الإسلاميين». فإذا تركنا هاتين الظاهرتين الحركيتين وجدنا أن رجل الشارع العادي قد تغيرت نظرته كذلك للإسلام، وأصبحت قناعته الذاتية هي بحتمية الحل الإسلامي، بعد أن فشلت الحلول الأخرى في تقديم العلاج لمشاكله المستعصية. ولم يقف الأمر عند حد رجل الشارع العادي، بل امتد إلى المثقفين

والمتخصصين منهم بالذات، إذ اصبحت تلمس عندهم اقتناعا عاما بالإسلام كفكرة ومنهاج حياة، وأصبحت تصرفاتهم من خلال مواقعهم منطلقة من هذا الاقتناع. تلمس ذلك في كثير من الكتابات العامة والمؤلفات المتخصصة والمناقشات التي تثار داخل الأجهزة الرسمية ذاتها من تنظيمات سياسية ومجالس شعبية ومجالس وزراء في بعض الأحيان.

ولقد اضطرت الحكومات الإسلامية تحت ضغط هذا المد الإسلامي الجارف إلى اتخاذ موقف ممالئ للإسلام، تحاول به امتصاص الشعور الإسلامي الشعبي واحتواءه، وأصبحت وسائل الإعلام الرسمية تردد ما كانت الحركات الإسلامية تقوم بنشره بين الناس من مفاهيم إسلامية، بل وبدأت تصريحات الوزراء والبيانات الحكومية أمام المجالس النيابية تتحدث عن تطبيق الشريعة الإسلامية وتؤلف لذلك اللجان، محاولة بذلك تهدئة النفوس وكسب الوقت وامتصاص الشعور.

واتسع نطاق هذا الموقف الحكومي ليصبح ممارسة جماعية من الحكومات الإسلامية مجتمعة على صعيد منظمة المؤتمر الإسلامي والمؤسسات المنبثقة عنه.

ولم يكن هذا الموقف من المد الإسلامي قاصرا على الحكومات الإسلامية بل وقفته كذلك الحركة الشيوعية في البلاد الإسلامية وتحول مخططها من مصادمة الإسلام ومحاربته إلى محاولة احتوائه، فبدأت الكتابات اليسارية عن الإسلام كثورة يسارية بعد أن كانت تصفه بأنه دين رجعي، وبدأت التخصص في الكتابة عن الإسلام أقلام يسارية معروفة.

بل أن الجبهة الرأسمالية المسيحية قد أخذت تهتم بالإسلام اهتماما مغايرا لموقفها السابق، فكثرت اللقاءات الإسلامية المسيحية، وبدأ الاهتمام بتغيير مناهج تدريس الأديان غير المسيحية في الغرب لإزالة التهجم على الإسلام من الكتب والمناهج، وحدث تغيير جذري في سياسة الدوائر الاستشراقية يلمسه المتصلون بهذا المجال.

إن هذا الواقع الذي أشرنا إلى بعض مظاهره لا يعني أن الحركة الإسلامية قد حققت أهدافها، وانما يعني أن نتاج تحركاتها ونشاطاتها قد وصل إلى درجة من الأهمية تبرر هذه التحركات المقابلة، وهذا ما ينبغي أن نضعه في الاعتبار عند النظر إلى مستقبل العمل الإسلامي.

## داخل الحركات الإسلامية

لقد كان البعض يظن خلال السنوات العشرين الماضية، حين يفكر في أمر الحركات الإسلامية التي تحارب بلا هوادة في كل مكان، أنه قد أصبح أمام فلول جيش منهزم. وقد أثبتت الأيام سخف هذا التفكير. ذلك أن الحرب الطاحنة، ولمدة طويلة، التي تعرضت لها الحركات الإسلامية المعاصرة، لا يصح أن يتصور معها بقاء الأمور على حالها داخل هذه الحركات التي كانت تضم، حين كانت تعمل في ظروف الحرية المتاحة لها، أصنافا مختلفة من الأعضاء وليسوا على نفس المستوى من النضج والصلابة. كما أن طبيعة النفوس البشرية تختلف حين تتعرض للمحن، فلا يصمد فيها ولا يستمر بعدها كل من يخوضها، ويمكن أن نتبين بوضوح بين الصامدين نوعين من الأشخاص:

النوع الأول: هو ما يمكن تسميته «بالكوادر العامة التفنيذية»، وهم على درجة عالية من التفاني والإخلاص والفهم العام لأهداف العمل الإسلامي، وعلى أكتاف هؤلاء يمكن أن يقوم كثير من العمل المقبل بشرط أن تنظم لهم دورات دراسية وتدريبية تعيد تشكيلهم وفقا لمقتضيات المرحلة القادمة حتى لا يستمر تصورهم للعمل السابق عائقا لهم عن الإنتاج في الصور الجديدة للعمل الإسلامي.

والنوع الثاني: هو ما يمكن أن نسميه «بالكوادر المتخصصة القيادية»، وهم على درجة عالية من التفاني والإخلاص والوعي لمتطلبات المرحلة القادمة والقدرة المتخصصة على حمل مسؤوليات قيادية محددة، ومن مجموع هؤلاء - وفي إطار من التنسيق الجماعي بين أفكارهم وجهودهم ينبغي أن تتكون القيادة المقبلة للعمل الإسلامي.

هذان النوعان من الكوادر هما التراث البشري الثمين الذي أنتجته الحركة الإسلامية خلال نصف قرن من العمل الدائب. فإذا أضفنا إليها الأجيال الجديدة من الإسلاميين بعد العناية بتوجيههم وتنسيق أفكارهم وجهودهم بما يزيل تنافر اتجاهاتهم أصبح لدى الحركة الإسلامية المعاصرة رصيدا بشريا كافيا لمواصلة العمل للمرحلة القادمة. ولعل سؤالا ينتظرني هو: هل تختلف صورة العمل الإسلامي المقبل عن العمل الإسلامي الماضي؟

وأبادر بالإجابة «بنعم». ينبغي أن تختلف صورة العمل من عدة نواح، فالأهداف المرحلية، ولا أقول العامة، مختلفة، والظروف المحيطة بالعمل مختلفة، ومن الطبيعي

أن يعاد النظر لا في خطة العمل فحسب، إنما كذلك في التشكيلات والتنظيمات بما يناسب العمل الجديد، إذ أن التنظيمات والتشكيلات القديمة لم تعد ممثلة لواقع العمل ولا وافية بمتطلباته، وأصبح الحفاظ على شكلياتها وتسمياتها عائقا عن الانطلاقة المرجوة للعمل الإسلامي المقبل ولتفصيل ذلك حديث آخر.

وإذا كنا قد أوضحنا الرصيد البشري الثمين الذي خلفته لنا جهود عشرات الأعوام، فلا ينبغي أن ننسى رصيدا آخر لا يقل أهمية هو: الخبرة والتجربة الناتجة عن هذا العمل. هذه التجربة الضخمة بإيجابياتها وسلبياتها لا يجوز أن تظل حبيسة في صدور وعقول الرجال. فالرجال إلى زوال، لكن خبرتهم ملك للأجيال من بعدهم. ينبغي أن تسجل وتجمع وتكتب وتحلل. وكل تأخير في هذا المجال يجعلها أدخل في كتابة التاريخ منها في كتابة التجربة الحية المستمرة. حتى لا تتكرر الأخطاء من الأجيال الصاعدة نتيجة عدم إلمامهم بتجربة السابقين عليهم. وحتى تتبين لهم أصول كثير من مظاهر العمل الحاضر التي قد يظنها البعض تجديدا وابتكارا وهي في الحقيقة: امتداد لتجربة سابقة أو ثمرة لها، وإن اختلفت الأسماء وتعددت الصور.

ولا يقل أهمية عن هذا وذاك: أن تحذر الأجيال الجديدة من انتكاس العمل في إنجازاته الإيجابية التي تحدثنا عنها، وليس هذا مجال التفصيل، ويكفي التنبيه إلى خطورة بعض المظاهر التي تبينت في الأعوام القليلة الماضية كالدعوة إلى المذهبية الفقهية، وتصدر المشايخ التقليديين لبعض مواقع العمل، وتبلور النشاط الحكومي الإسلامي بمفهومة الخاص. وفي هذه الإشارة كفاية.

وأظن ألا حاجة بي، في نهاية هذا البحث، إلى أن أؤكد أن الحديث عن سلبيات العمل الإسلامي لا يجوز أن يؤدي بنا إلى اليأس، وكذلك الحديث عن إنجازاتها الإيجابية لا يجوز أن يؤدي بنا إلى الدعة والاطمئنان. فمن السلبيات نأخذ العبرة، ومن الإيجابيات نأخذ العزم وتجدد العهد. «والله غالب على أمره».

# المتغيرات ومستقبل العمل الإسلامي

لا أظن أن بالإمكان رسم خطط المستقبل في هذه العجالة، وإنما هي بمثابة ملاحظات واقتراحات في إطار رسم مشروعات وخطط المستقبل.

وأقسم كلمتي إلى ثلاثة أقسام: أتحدث في أولها عن بعض المنطلقات والركائز التي ينبغي أن نضعها في الاعتبار حين نفكر في مستقبل العمل الإسلامي.

وأتحدث في ثاني هذه الأقسام عن بعض النواحي الضرورية لتصحيح مسار العمل الإسلامي الحالي حتى يكون في المستقبل أرشد وأنضج وأقرب إلى الصواب.

ثم أتحدث في ثالث هذه الأقسام عن بعض المشروعات الجديدة التي أصبحت الحاجة ماسة إليها.

### أولا ـ بعض المنطلقات والركائز:

أ ـ التجربة: أول ما ينبغي عمله، حين نفكر في المستقبل، هو أن ننظر إلى الماضي، لنأخذ العبرة من أخطائنا فلا نكررها، ولنقيم وسائلنا فنصلح المعوج ونستبدل غير الصالح ونطور الصالح المفيد ... ويؤسفني أن أقرر أن لدى الحركات الإسلامية المعاصرة قدرا كبيرا من الثقة بالنفس يمنعها من أن يفيد بعضها من تجارب البعض الآخر، بل يمنعها في بعض الأحيان من أن يفيد كل منها من تجاربه هو ذاته ... هذا فضلا عن الأجيال الجديدة من الإسلاميين الذي لا يفيدون من تجارب السابقين .. وهكذا ... ولا أريد أن أضرب أمثلة من تجارب العمل الإسلامي في مصر والسودان وباكستان، وسوريا والكويت فالإشارة تكفي في هذا المقام، وحسبي أن أنبه إلى الأهمية القصوى لدراسة تجارب الماضي وتجارب الآخرين.

ب ـ الواقعية: الأمر الثاني الذي أنبه إليه، حين نفكر في التخطيط للمستقبل، هو أن نراعي الواقعية في تفكيرنا وحكمنا على الأمور ... لابمعنى أن نرضى بالواقع ونستكين إليه كما يفهم البعض من مبدأ الواقعية، وإنما بمعنى أن نخطط للتغير الواقع السيء في حدود إمكاناتنا الحقيقية والظروف المحيطة بنا حتى يكون التخطيط قابلا للتنفيذ ... ومن أصول التخطيط الواقعي أن تكون الخطة ذات مراحل، وأن يحدد لكل مرحلة أهدافها القريبة التي توصل مع الزمن إلى الهدف البعيد.

ج ـ المتغيرات: الأمر الثالث الذي ينبغي مراعاته عند التخطيط هو المتغيرات، سواء العوامل التي تغيرت عند وضع الخطة عما كان قبلها، أو العوامل التي يحدث تغير لها أثناء تنفيذ الخطة، أي ينبغي أن تراعى المتغيرات عند وضع الخطة وأثناء تنفيذها كذلك. ولا بأس أن أشير الآن إلى عاملين هامين في هذا المجال:

العامل الأول: هو اتجاه حكومات بعض الدول الإسلامية، خاصة التي أحكمت قبضتها على شعوبها وتيسر لها فائض من الأموال، إلى ممارسة واسعة لنشاط إسلامي داخل حدودها وخارجها بغية كسب نفوذ سياسي لها. هذا الوضع الذي تكرر حدوثه في أكثر من دولة إسلامية يثير مسألة هامة هي ضرورة فحص معالم «الإسلام الحكومي» ـ إن صح هذا التعبير ـ الذي يخدمه هذا النشاط، ذلك أنه من المسلم به أن هذه الحكومات لا تسعى إلى تغيير اجتماعي أصيل جوهري بقدر ما تسعى إلى تثبيت أوضاعها والحفاظ عليها ... لذلك كان من الطبيعي أن تتحاشى هذه الأنشطة الحكومية خدمة تلك الجوانب من الإسلام التي تتصل بتغيير المجتمع تغييرا جذريا أصيلا.

ولا يخفى مالهذا النشاط الحكومي في الحقل الإسلامي من أثر على النشاط الشعبي خاصة إذا تجمع له كما قلنا القوة والمال.

العامل الثاني: الذي ينبغي مراعاته هو اتجاه القوى الكبرى العالمية الى رسم خطوط نظام عالمي جديد بدأت تتضح معالمه في أنه محاولة لتفادي انهيار النظام القائم على أساس إعادة النظر في بعض المشاكل الاقتصادية الملحة في دول العالم الثالث على حساب الدول النفطية، ودون مساس بمكاسب الدول الصناعية، وإذا أضفنا إلى ذلك التعديلات المقترحة على نظم الأمم المتحدة، والترتيبات التي تجريها الدولتان العظيمتان في ظل سياسة الوفاق بينهما، فلا شك أن كثيرا من المقترحات التي هي قيد الدرس الآن ستمس مساسا شديدا بأوضاع الدول الإسلامية سواء منها الدول النفطية أو الدول النامية الأخرى.

لذلك ينبغي متابعة الترتيبات التي تعدها القوى الكبرى العالمية خاصة ما يتعلق منها بالدول الإسلامية وبالحركات الإسلامية على وجه الخصوص حتى يوضع ذلك في الاعتبار عند التخطيط للعمل الإسلامي المقبل.

**ثانيا ـ تصحيح المسار:**

نتناول الآن الإشارة إلى بعض النواحي الضرورية لتصحيح مسار العمل الإسلامي الحالي وترشيده ... وذلك تحت مجموعات ثلاث تتعلق بالفهم والممارسة العملية والتحرك السياسي:

أ ـ الفهم : أهم ما تدعو إليه الحاجة في هذا المجال هو تنظيم الحوار بين الحركات الإسلامية على المستوى الفكري، وعلى وجه الخصوص بين حركات الشباب التي نشأت في ظروف العمل السري ولم يتح لأفرادها فرصة إنضاج الفكرة بالتعبير الحر والحوار الواسع مما أدى إلى بعض التطرف في آرائها ومواقفها.

ب ـ الممارسة العملية :

١. من أهم ما يحتاجة العمل الإسلامي الحالي التلاحم بين جميع العاملين للإسلام من كافة المدارس الفكرية والمذاهب الفقهية والميول السياسية بغية التنسيق في الخطط والبرامج، والتعاون في النواحي التي يمكن التعاون فيها، والتوحيد والإندماج بين بعض الحركات أو الأنشطة التي لا يوجد مبرر نظري أو عملي للإزدواج فيها.

٢. ولا يقل أهمية عن ذلك، بل لعله من الشروط المسبقة لتحقيق ذلك، ما يحتاجه العمل الإسلامي في بعض البلاد من مزيد الانفتاح وتبادل الآراء مع الإسلاميين في البلاد الأخرى بغية تجديد الفكر والنشاط، ولا يمنع ذلك من اتخاذ الاحتياطات التي تحقق الأمن للحركة دون أن تؤدي إلى اختناقها.

٣. ولعل مما يحقق الأمن ـ في بلاد أخرى ـ ويوفر جوا أفضل لانطلاق العمل الإسلامي، ألا ينظر إلى التشكيلات والتسميات القديمة على أنها من المقدسات التي ينبغي الحرص عليها، إذ أنها ليست سوى وسائل يمكن استبدالها بغيرها إذا اقتضت مصلحة الأهداف العليا للحركة ذلك، وليست هي بذاتها من المصالح التي يحرص عليها.

٤. ولعل مما يعين على تجاوب العمل الإسلامي في كل البلاد مع متطلبات الظروف الجديدة، إقامة دورات دراسية وتدريبية للكوادر العامة التنفيذية في مختلف الحركات الإسلامية حتى تتجدد المفاهيم والقدرات ولا تظل راكدة متقوقعة في إسار الماضي.

٥. كما أنه مما ينبغي الاهتمام به، تطوير مناهج التربية الإسلامية داخل

الحركات الإسلامية بما يناسب الظروف المتجددة، وكذلك إنشاء سلسلة من المدارس الإسلامية داخل البلاد الإسلامية وخارجها تسير وفق مناهج معدة على أعلى مستويات العلم والخبرة لتخريج أجيال من طلائع الشبيبة الإسلامية بعد أن انحدر مستوى التعليم في معظم البلاد الإسلامية وأصبح عاجزا عن أداء وظيفته.

٦. ولا يقل أهمية عما سبقت الإشارة إليه أن نوجه اهتماما خاصا لتكوين المرأة المسلمة وإعدادها إذ لم تعد قضية المرأة في الإسلام قضية فكرية بقدر ما هي قضية ممارسة عملية للمبادئ الإسلامية المتعلقة بالمرأة، وتحرير الرجال والنساء معا من إسار التقاليد التي تعوق ممارسة الإسلام بحرية في هذا المجال.

ولعل الوقت قد حان لقيام حركة نسائية إسلامية مستقلة تنهض بأعبائها رائدات متخصصات في الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية الحديثة وتنتقل بقضية المرأة من مرحلة الدفاع السلبي عن الإسلام في هذا المجال إلى مرحلة الدعوة الإيجابية والبناء العملي للمجتمع الإسلامي.

٧. وقد اتجهت حكومات بعض الدول الإسلامية ـ عن صدق أو عن مجاراة للمد الإسلامي في بلادها ـ إلى قبول تطبيق الشريعة الإسلامية، وألفت اللجان لإعداد القوانين المتفقة مع الشريعة الإسلامية، وإذا لم يتابع الإسلاميون هذا الأمر بجد ويقدموا فيه الاقتراحات التفصيلية، فيخشى أن ينتهي الأمر إلى خروج قوانين هزيلة تذر الرماد في العيون وتمتص الشعور الإسلامي أو تسيء إلى الإسلام وتضع الحركة الإسلامية في موقف من تخطته الأحداث.

٨. ومما ينبغي الاهتمام به والتخطيط له كذلك الاستفادة من المنظمات والمؤتمرات التي تقيمها حكومات بعض الدول الإسلامية ومنظمة المؤتمر الإسلامي حتى لا يحدث ازدواج في العمل وحتى يبدأ كل مؤتمر من حيث انتهى سابقه، وبذلك تؤدي هذه المؤتمرات خدمة حقيقية للعمل الإسلامي ولا تكون مجرد مظاهرات دعائية فحسب.

٩. كما ينبغي الاهتمام كذلك بمؤتمرات الحوار الإسلامي المسيحي وبالمؤتمرات الدينية التي بدأت تعقدها الدول المختلفة، وذلك في إطار مخطط يحدد أهداف المشاركة الإسلامية في هذه المؤتمرات ويعدلها بما يحقق هذه الأهداف ... ومن أهم وسائل الإعداد تخصص بعض الإسلاميين في دراسة اللاهوت والمذاهب الدينية والفلسفية الأخرى.

ج ـ التحرك السياسي:

١. إن أي تحرك سياسي للعمل الإسلامي يستلزم إعدادا مسبقا تفتقده الحركات الإسلامية المعاصرة .. وأهم مظاهر هذا الإعداد هو إعداد أدوات العمل السياسي، والتي أولها وجود نظرية إسلامية للعمل السياسي، وثانيها وجود كوادر متخصصة ومتمرسة بالعمل السياسي، وثالثها وجود وسائل إعلامية لتوعية الرأي العام وتجنيده. وللأسف مازال العمل الإسلامي يفتقد هذه العوامل الثلاثة.

٢. كما لا يخفى أهمية تطوير العمل النقابي خاصة في غياب التنظيمات السياسية في معظم البلاد الإسلامية، إذ تصبح النقابات والتجمعات المهنية هي المنفذ الوحيد إلى الاتصال بالجماهير وتجميعها.

٣. ومن أهم ما ينبغي تحاشيه في العمل السياسي الركون إلى العفوية وردود الفعل، بل يجب أن تكون هناك خطة إيجابية ذات أهداف ووسائل مرحلية، وأن تأخذ الحركة الإسلامية زمام المبادرة في إثارة القضايا وخدمتها.

٤. التلاحم مع قضايا الشعوب ورفع المستوى الإنساني لها لتتجاوب مع الإسلام.

٥. قضية الحريات وحقوق الإنسان قضية أساسية يجب أن تكون بؤرة الاهتمام ومحور النشاط، وأن تدار معركتها على أساس أنها معركة الإنسان ايا كان دينه وجنسه لا معركة الإسلاميين وحدهم.

٦. وكذلك قضايا التحرير وتصفية الاستعمار، القديم منه والجديد يجب أن تحتل مكانا هاما من نشاط الحركة الإسلامية، وأن يكون الجهاد بكافة صوره هو سلاح الحركات الإسلامية في هذا المجال.

هذه بإيجاز بعض الملاحظات التي أراها ضرورية لتصحيح مسار العمل الإسلامي المعاصر سواء في مجال الفهم أو الممارسة العملية أو التحرك السياسي.

وأنتقل الآن إلى المشروعات الجديدة التي اقترحها للمرحلة المقبلة.

### ***ثالثا ـ المشروعات الجديدة:***

وأتحدث هنا عن أربع مشروعات تمس حاجة العمل الإسلامي إليها منذ مدة وقد آن الأوان أخيرا لنزولها إلى حيز التنفيذ.

أ ـ الأكاديمية الإسلامية الدولية:

تمس حاجة العمل الإسلامي إلى أكاديمية للبحوث على مستوى الأكاديميات

الدولية تعمل لتبليغ رسالة الإسلام بمنطق العلم، وللعمل على مساهمة المسلمين باسم الإسلام ومنهجه في دفع حضارة الإنسان المعاصر، وللعمل على رسم أطر الحياة الإسلامية التطبيقية، وذلك في المجالات الآتية وهي على سبيل المثال لا الحصر.

١. إعداد أدوات البحث العلمي وتسهيل الرجوع إلى مصادر الأدلة الإسلامية.
٢. الانتاج الفكري والعلمي.
٣. الترجمة والنشر.
٤. تكوين كوادر علمية إسلامية وتشجيع البحث العلمي.
٥. المساهمة العملية في مختلف وجوه النشاط من الناحية العلمية.

وعلى أن يتم تنفيذ ذلك بإنشاء مجلس دولي يقوم بالتنسيق بين مختلف مراكز ومعاهد البحوث القائمة، لتنفيذ خريطة للبحث العلمي الإسلامي تغطي جميع الفروع والتخصصات، كالاقتصاد والإعلام والتربية والاجتماع والسياسة والإدارة والقانون .... ويراعى في التنفيذ الأولوليات وعدم الازدواج والاستفادة من مميزات كل من المعاهد والمراكز القائمة.

ب ـ مجمع المؤسسات:

كما تمس حاجة العمل الإسلامي إلى عدد من المؤسسات التي لا تدر ربحا بطبيعتها كالمدارس، ولايجوز تأخير تنفيذها لحين تغطية تكاليف تأسيسها ثم تكاليف تشغيلها من التبرعات والهيئات لأنها مصدر غير مضمون ولا مستمر فلا يجوز الاعتماد عليه وحده، وإنما ينبغي إقامة مؤسسات استثمارية تضم مختلف المشروعات ما يدر منها ربحا وما لا يدر، حتى تتكافل هذه المشروعات فيما بينها ويساند بعضها بعضا على الأمد الطويل بصورة عضوية.

ج ـ مركز المعلومات:

كما تمس حاجة العمل الإسلامي والإعلامي منه بوجه خاص إلى مركز متقدم للمعلومات يقوم بصورة مباشرة بجمع ما يهم المسلمين من أخبار والتعليق عليه من وجهة النظر الإسلامية وتوزيعه يوميا على العديد من الصحف والمجلات الإسلامية في مختلف أنحاء العالم حتى يوفر عليها مشقة وتكلفة الحصول على هذه الأخبار والتعليقات ويحيطها بها علما في وقت مبكر يسمح بأن تكون وسائل الإعلام الإسلامية على مستوى غيرها من وسائل الإعلام.

د ـ مركز تنسيق ومتابعة وخدمات:

كما تمس الحاجة إلى إجراء مسح كامل للحركات الإسلامية المعاصرة وتصنيفهاوتقييمها بغية التخطيط للتعاون فيما بينها، والذي يمكن أن يبدأ في صورتي الحوار والتنسيق في إطار مركز ينشأ لهذا الغرض ويقوم بتنظيم الحوار والتنسيق لا على مستوى القيادات العليا لهذه الحركات فحسب وإنما كذلك على مستوى الكوادر المتخصصة القيادية، كما يقوم بمتابعة تنفيذ البرامج والتوصيات، وبتقديم خدمات متخصصة يحتاج إليها العمل الإسلامي في كل مكان ويعجز في كثير من البلاد عن توفيرها.

هذه أهم المشروعات التي تمس الحاجة إليها وبعضها في طريق الدرس أو التنفيذ، والحمد لله رب العالمين.

# وقفة مع الفكر الحركي الإسلامي

يتميز الفكر الحركي الإسلامي المعاصر بسمات تكاد تشترك فيها كافة الحركات الإسلامية في هذا العصر وإن كانت تتفاوت في بعضها وضوحا أو خفاءً.

ولا أقصد بهذه الكلمة عقد المقارنات بين الحركة الإسلامية المعاصرة، وإنما أقصد تتبع بعض هذه السمات عبر عشرات السنين لنرى مدى الاستمرارية في الاهتمام بها... وأقتصر في هذا الصدد على بعض الأمثلة :

من أهم سمات الفكر الإسلامي المعاصر العودة إلى الأصول والاهتمام بوحدة الأمة الإسلامية على حساب الفرقة المذهبية والتقسيمات الوطنية.

وقد عبرت كتابات الكثيرين من قادة الفكر الإسلامي المعاصر عن هذا المعنى في صورتيه، وتناولته من عدة زوايا ليس هنا مجال الاستشهاد بها مكتفين بهذه الإشارة فالقضية معروفة.

وكان لهذا الاتجاه الفكري أثره العملي، فبعد أن كانت تقام أربع جماعات للصلاة داخل المسجد الواحد، ظهرت كتب فقهية لا مذهبية كفقه السنة للشيخ سيد سابق، ونشطت الدراسات المقارنة بين المذاهب. وظهرت اجتهادات فيما جد من مسائل لا تستند إلى اصول مذهب بعينه فضلا عن فروعه، وامتد التفهم والتفاهم بين المسلمين حتى شمل طائفتي السنة والشيعة فظهرت دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بل وتعاونت حركات السنة والشيعة تعاونا عمليا في بعض الميادين.

ونشطت القوى المعادية في بطشها برواد هذا الاتجاه قتلا وحبسا وتشريدا، ونشطت في غيابهم عن ساحة العمل الإسلامي أصوات إسلامية أخرى تدعو إلى المذهبية حتى بين أهل السنة أنفسهم، وتعمق الفجوة بين طائفتي السنة والشيعة مما اعتبره بعض المراقبين انتكاسا لدعوة الوحدة الإسلامية.

وعلى الصعيد القومي كذلك أخذت وحدة الأمة الإسلامية مظهرا عمليا في خدمة قضايا التحرر في العالم الإسلامي على اختلاف جنسياته، وفي التنسيق الكامل بين الحركات الإسلامية العاملة في مختلف أوطان المسلمين، فضلا عن وحدة الحركة الإسلامية في العالم العربي بالذات رغم اتساع رقعته.

وكان للمحن التي أصابت الحركات الإسلامية في بعض البلاد أثرها كذلك، مع الأسف الشديد، في تفكك الصلات الوحدوية والتنسيقية بين هذه الحركات، في حين

نشطت حركات التنسيق بين السلطات الحاكمة في الوطن الإسلامي فضلا عن التطورات الفكرية في الأوساط المعادية للعمل الإسلامي.

وإذا انتقلنا إلى سمة أخرى من سمات العمل الإسلامي المعاصر وهي الاتجاه إلى التغيير الاجتماعي في كافة ميادين العمل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتي كانت تتمثل في المواقف الفكرية والعملية الجريئة في قضايا المرأة ورأس المال ونظام الحكم، نلمس في السنوات الأخيرة نشاطا واضحا في اتجاه المحافظة على الأوضاع القائمة ومقاومة الدعوة إلى التغيير، وما يستتبعه ذلك من تغير المواقف العملية من هذه القضايا. والمتتبع لما كان يكتب باسم الإسلام في هذه القضايا في الأربعينات وأوائل الخمسينات يلمس بوضوح مدى الاختلاف في مواقف المفكرين الإسلاميين حينئذ وموقفهم في السنوات الأخيرة، إذ لا يتسع المجال هنا لضرب الأمثلة.

وقد اتجه التعبير عن الهوية المميزة إلى ناحية الشكل (زي المرأة وإطلاق اللحية مثلا دون التقليل من أهميتها) أكثر منه إلى ناحية الموضوع الذي أصبح باهت اللون بحكم الاعتدال والواقعية في القضايا الأخرى.

والبحث في سبب هذا الاختلاف بين الماضي والحاضر سواء في قضية الوحدة أو قضية التغيير ينبغي أن يتسع لعدة احتمالات نطرحها على النحو التالي:

١. قسوة المحن المتتالية على الحركات الإسلامية جعلها أكثر اعتدالا في آرائها ومواقفها.

٢. الاحتكاك بالواقع والتجارب التي اجتازتها بعض البلاد الإسلامية جعل الإسلاميين أكثر واقعية.

٣. معاناة بعض البلاد الإسلامية من النظم الدكتاتورية والاشتراكية أثار رد الفعل العكسي المتعاطف مع الأفكار الليبرالية والديمقراطية.

ومثل هذه الدراسات ينبغي أن تهتم بها الحركات الإسلامية ولا ينفرد بها المراقبون غير الإسلاميين حتى يمكن تصحيح المسيرة وتجديد حيوية وفاعلية العمل الإسلامي.

# الإسلام الحكومي والإسلام الشعبي

من الصعب على المرء أن يطلق مثل هذه المصطلحات التي وضعتها عنواناً لهذه الكلمة، فأرجو أن يتقبلها القارئ الكريم في إطار المعنى الذي قصدت إلى إبرازه، والذي اتضح لي من خلال معايشة الأجهزة الحكومية التي تقوم بأنشطة إسلامية في مختلف البلاد الإسلامية لا في بلد معين بالذات، بدءا من إدارات المساجد والوعظ والإرشاد والمجلات الإسلامية والمعاهد الدينية والبرامج الدينية في الإذاعة المسموعة والمرئية والمؤتمرات الإسلامية والمجامع والمجالس .. إلى آخر هذه الأجهزة الحكومية.

أول ما يلاحظ على هذه الأجهزة أن العاملين بها موظفون ليس من بين مسوغات تعيينهم في وظائفهم اقتناعهم بالرسالة التي أنشئ الجهاز لأدائها أو تفاعلهم بها وحماسهم لها، وهذا أمر واضح ونتائجه واضحة كذلك.

الملاحظة الثانية والأهم هي أن السلطة والمال اللذين يساندان هذه الأجهزة من الأسلحة ذات الحدين، إذ يؤديان من ناحية إلى زيادة فاعلية هذه الأجهزة، ولكنهما من ناحية أخرى يجعلان منها أداة لخدمة السياسة العليا للحكومة، ومن الأمثلة الكثيرة لهذه الظاهرة الأخيرة نكتفي بمثالين:

أولهما ما هو مشاهد معروف من تلون إنتاج هذه الأجهزة باللون السياسي للدولة التابعة لها فحيث ترفع الدولة شعارا اشتراكيا تقدم أجهزتها الدينية الإسلام على أنه دين الاشتراكية وعدو الرأسمالية، وحيث ترفع الدولة شعارا رأسماليا أو ليبراليا تقدم أجهزتهاالدينية الإسلام على أنه دين الرأسمالية والليبرالية وعدو الاشتراكية وهكذا ..

والمثال الثاني والأهم هو أن هذه الأجهزة هي في غالب الأحوال أجهزة دعائية للنظام الحاكم وللدفاع عنه وتثبيت أركانه، ولا ترفع صوت النقد أو حتى النصح، فضلا عن المعارضة، إلا نادرا، وفي المسائل الثانوية غير الأساسية، وكتصرف فردي من موظف متحمس لا يلبث أن ينال جزاءه على جرأته وخروجه عن الخط المرسوم.

وفي ظل هذا الواقع لا محل لتصور أن تقوم هذه الأجهزة بتوضيح أبعاد التغيير الاجتماعي المطلوب في مجتمع ما من منظور إسلامي، فضلا عن أن تحمل لواء الدعوة إلى إحداث هذا التغيير، وهذا هو الفارق الرئيسي بين العمل الإسلامي

الحكومي الذي يتسم بطابع المحافظة على الأوضاع القائمة *statuts que* وبين العمل الإسلامي الشعبي الذي يتسم بطابع السعي إلى التغيير الاجتماعي *social change*

وفي ضوء هذا التصور نستطيع أن نفهم سبب محاولة بعض الحكومات الإسلامية السيطرة أو التأثير على الحركات الإسلامية الشعبية وتطويقها في فلكها وامتصاص عناصرها الفعالة ومحاولة بعض الحكومات الإسلامية الأخرى قمع أو محاربة أو تشويه عمل الحركات الإسلامية الشعبية، وكلا المحاولتين تستخدمان سيف المعز وذهبه من خلال أجهزتها الحكومية المتخصصة.

إذا اتضح ذلك، أصبح لزاما علينا أن نصب كامل طاقاتنا في المسار الصحيح للعمل الإسلامي الشعبي، وأن نفرق بن المفيد النافع والسراب الخادع في الأنشطة الإسلامية الحكومية، وأن نأخذ العبرة من تاريخ الإسلام الطويل حيث كان مركز الثقل في العمل الإسلامي دائما في القاعدة الشعبية لا في الأجهزة الحكومية.

# العمل الإسلامي
# فى الإطار القانوني الحالي

يدور بحثنا في هذه الكلمة حول فتح آفاق العمل الإسلامي الذي يتوجب القيام به على كافة المسلمين أفرادا وجماعات والذي لا يحول دونه حائل في الإطار القانوني الحالي في البلاد الإسلامية على تفاوت بينها في ذلك بطبيعة الحال.

وأول ما ينبغي الاشارة إليه في هذا المجال هو تفجير طاقات الفرد وإطلاق كفاءته ـ بعد تكوينه تكوينا إسلاميا متكاملا أخذا وعطاء، وانتاجا دائبا... للدنيا والآخرة في آن... كأنه يموت غدا، وكأنه يعيش أبدا.. يعمل ويعمل ويعمل... متزودا من كل يوم بل من كل لحظة، لأنها لا تعود الى يوم القيامة.. وكل فرد راع، وهو مسؤول عن رعيته.

وكل فرد على ثغرة، يرعاها حتى لا يؤتى من قبله.. كل فرد في عمله مسؤول عن اتقانه وعن استثماره وتسخيره للعمل الإسلامي حسب الظروف والأحوال، ولا أظن هذا بحاجة الى مزيد بيان أو الى ضرب الأمثال.

وإنما أضرب بعض الأمثال لمجال آخر هو مجال المجتمع ومؤسساته حيث يقع كذلك على عاتق كل مسلم أن يقوم بدور ايجابي للاصلاح والتغيير.

فحيث نشكو من فساد التعليم.. علينا بإنشاء مدارس خاصة من رياض الأطفال حتى الجامعات.

وحيث نشكو من فساد أجهزة الاعلام.. علينا بإنشاء الصحف والمجلات ودور السينما ودور الانتاج السينمائي والتلفزيوني حتى نقدم البديل الصالح مكان الواقع الفاسد.

وحيث نشكو من وضع المرأة.. علينا بإنشاء جمعيات نسائية ترعى المرأة المسلمة، وتبشر بين النساء بمفهوم الإسلام عن المرأة وتطالب بإسم الإسلام بما حباها من حقوق.. علينا بإقامة دور الأزياء التي تصمم وتنتج الأزياء المناسبة لنسائنا وشبابنا ورجالنا بدلا من تركهم تابعين ومقلدين لدور الأزياء الأجنبية.

وحيث نشكو من وضع الشباب.. علينا بإقامة النوادي الرياضية والاجتماعية والثقافية النظيفة التي تقدم للشباب بديلا عما نشكو منه...

وحيث نشكو من شركات التأمين، بإمكاننا إقامة جمعيات تعاونية للتكافل..
وحيث نشكو من البنوك الربوية، بإمكاننا إقامة مؤسسات غير ربوية.

بإمكاننا إقامة صناديق للزكاة في كل قرية وفي كل حي وتنظيم مصارف الزكاة على العديد من المؤسسات الخيرية المفيدة.

وفي مجال التنمية الكثير مما يمكن عمله.

فصول تعليم الكبار ومحو الأمية... مستوصفات العلاج.. مراكز التدريب المهني... التحول من الكسب الهين في التجارة الى إقامة الصناعات الصغيرة والمتوسطة.

ما أكثر المشروعات التي يمكن أن نترجم بها تعاليم الإسلام وقيمه وآدابه الى مؤسسات واقعية منتجة عاملة تغير حال المسلمين وتجعلهم صورة حية للإسلام...

وأكثر هذه المشروعات ـ إن لم تكن جميعها ـ مما لا يقف دونها حائل قانوني أو سياسي، ومما تتسع له قوانين الشركات والأندية والجمعيات وغيرها.

ثم نظام الوقف... هذه المؤسسة الإسلامية الرائعة التي سبق بها المسلمون الى التعبير عن رصد المال لغرض عام قربة الى الله، والتي اعتمد عليها المجتمع الإسلامي طويلا في مرافق التعليم والصحة الى جوار المساجد والمؤسسات الخيرية الأخرى.

أليس من المؤسف أن يكون الاتجاه الآن ـ لا من قبل الحكومات فحسب بل من قبل الأفراد أيضا ـ الى تصفية هذه الأوقاف بدلا من تطويرها وإنشاء المزيد منها، في الوقت الذي نسمع كل يوم عن إقامة مؤسسات مشابهة في الغرب يتبرع لها الأغنياء بالملايين ـ هبة ووصية ـ وتشجع الحكومات على ذلك باعفائها من الضرائب وباستنزال ما يدفع إليها من الدخول التي تفرض عليها الضرائب.. وليست أسماء فورد وكارنيجي ونوبل وروكفلر بغريبة عن الأسماع في هذا المجال...

ولا يفوتني أن أشير هنا الى ان البعض يحرص على إعطاء المؤسسات الإسلامية أسماء إسلامية كإضافتها الى أسماء بعض الجمعيات الإسلامية أو وصفها بصفات أو عبارات ذات دلالة إسلامية كالإسلام والإيمان والتوحيد الى آخر هذه الأسماء.

وأنا أظن ان ذلك مما يفقد هذه المؤسسات صفة العموم التي ينبغي الحرص عليها حتى لا ينصرف عنها الناس ظنا منهم انها خاصة بفئة معينة وبذلك تظل

هذه المؤسسات متقوقعة على نفسها وغير مستوعبة ولا ممثلة لجماهير المسلمين.

كلمة أخيرة عن تصور بعض العاملين للإسلام... لنوعية وتوقيت العمل الإسلامي... إذ يظن البعض ان واجباتهم الإسلامية موقوفة أو مؤجلة الى حين قيام حكم إسلامي، وان العمل الإسلامي قبل ذلك منحصر في محاولة إقامة هذا الحكم، والذي إذا قام يتولى سائر نواحي الحياة الإسلامية.

كما يتصور بعض المنتظمين في حركات إسلامية ان مجرد انتسابهم الى هذا التنظيم أو ذاك يرفع عنهم الحجة ويلقي بالمسؤولية على قادة هذا التنظيم.

وكلا هذين التصورين يتضمن نوعا من رفع التكليف الشرعي بالواجبات الإسلامية دون سند من الشريعة على الإطلاق.

فالتكليف قائم أصلا ولا يرفعه إلا سبب شرعي كالضرورة مثلا أو الاكراه أو غير ذلك من الأسباب.

أما إذا كان الإطار القانوني للدولة يسمح بكل أو بعض النشاطات التي تحدثنا عنها فما عذر المسلم في عدم القيام بها؟

والأصل ان العمل الإسلامي بجوانبه المختلفة واجب على كل مسلم..

فاذا قام به مع آخرين ازداد العمل قوة وعطاء نتيجة التنظيم والتنسيق والتخصص وتوزيع العمل.. وتكون المعادلة اذن بالنسبة لاجتماع ثلاثة مثلا على العمل انه بدلا من أن تكون:

١ + ١ + ١ = ٣ في حالة العمل منفردين، تكون:

١ + ١ + ١ = ٥ أو ما شئت من مضاعفات نتيجة قوة العمل الجماعي نفسه، وان يد الله مع الجماعة.

أما إذا فهم كل من هؤلاء المجتمعين انه قد أدى ما عليه بمجرد انضمامه الى الجماعة وان العبء يقع حينئذ على قائد الجماعة، فتكون النتيجة هي تجميد نشاط هؤلاء الأفراد في انتظار تخطيط القائد لهم، فاذا لم يحدث هذا التخطيط بقي الأفراد دون عمل وتكون المعادلة حينئذ:

١ + ١ + ١ = صفر أو على أحسن الفروض = ١ (في حالة قيام القائد بعمله هو...).

من الواضح اذن ان هذا التصور للعمل الجماعي تصور خاطئ وان العمل الفردي أفضل حصيلة منه، والأفضل من هذا وذاك بطبيعة الحال هو العمل

الجماعي الذي ينضم فيه عمل كل فرد الى عمل باقي الأفراد مع ما يقتضيه التجمع من تخطيط وتنسيق... وهذا هو الفهم الصحيح للعمل الجماعي.

وأغلب الظن ان العمل الجماعي اذا ما استوعب هذين المعنيين سوف يتجه الى التخصص وتوزيع العمل.

ملاحظة أخيرة لا يفوتني أن أسجلها تتعلق بالمعنى الكامن وراء التصورين الخاطئين موضوع هذه الكلمة.. انه السلبية والكسل وعدم الرغبة في العمل سواء تستر هذا المعنى خلف دعوى انتظار الحكم الإسلامي أو خلف دعوى انتظار تعليمات القيادة.. ان المعنى الإسلامي الذي ينبغي أن يكون منطلق العاملين للإسلام هو: إرادة التغيير التي يعبر عنها العمل الدائب، فاذا توفر هذا وذاك اتضحت الرؤية وانطلقت في آفاق العمل المختلفة طاقات وامكانات العاملين للإسلام وما أضخمها.

# العمل الإسلامي في المجال السياسي

لا يمكن التحدث عن العمل الإسلامي في المجال السياسي دون أن تكون النظرية الإسلامية السياسية واضحة متبلورة، فالممارسة السياسية إنما هي تطبيق لمبادئ نظرية مقررة مسبقا وليست وليدة الممارسة ذاتها.

والقول بغير ذلك ينقل العمل الإسلامي من نطاق الحركات ذات الأيديولوجية إلى نطاق الحركات السياسية العادية التي تهدف إلى الوصول إلى الحكم ليس إلا.

ولا يعني هذا أن الممارسة الفعلية لا تفيد في تطوير النظرية وصقلها، ففرق بين الوضوح والتطوير ... بين البلورة والصقل.

أقول هذا بيانا لأمر هام طالما انشغل عنه معظم العاملين للإسلام وهو حسم المسائل الجوهرية على الأقل في النظرية السياسية التي يعملون وفقا لها. وأضرب لذلك مثالين ... وغيرهما كثير...

١. ما زال مفهوم الشورى غير واضح المعالم ... ومعظم الكتاب لا يتعدون اجترار ما حوته كتب التراث في الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية من بحوث .. ويكتفي غالبيتهم بالتأكيد على أن نظام الإسلام ليس ديمقراطيا ولا دكتاتوريا وأنه يعتمد الشورى أساسا له ... ولكن الكتاب الكرام لا يتقدمون عن ذلك خطوة أخرى لتنظير هذه الشورى من ناحية والتحويلها إلى مؤسسة تطبيقية من ناحية أخرى...

ما زالت المشكلة تعالج من زاوية هل الشورى ملزمة أم معلمة؟ مع ما يستتبع هذا السؤال من خيار بين اتجاه الحكم الجماعي (الديمقراطي في صورة من صوره) واتجاه حكم الفرد (الدكتاتوري في صورة من صوره)...

وما زالت الصورة التطبيقية للشورى في الأذهان هي الصورة البسيطة القديمة المتمثلة في أهل الرأي أو أهل الحل والعقد أو أهل الشورى ... لم تتطور الأبحاث بعد لتصور صورة معاصرة بشروطها وتكوينها واختصاصها وموقعها من النظم الحالية ... مجالس نيابية، وأحزاب سياسية، وغيرها...

بل ما زال الموقف من نظام الأحزاب أو على الأقل من تعدد الأحزاب موضوع تردد ... لا أقول من النظم القائمة الآن فحسب، بل من معظم العاملين للإسلام أنفسهم ... هذا مثال...

٢. والمثال الثاني هو مفهوم الدين والدولة ... فقد أطلق هذا الشعار لبيان أن

الإسلام كدين لا يفرق بين أمور العقيدة والعبادة وأمور الحياة والحكم وأنه جاء بتنظيم الأمرين معا في نسق واحد يتكامل فيه الضمير والقانون، وتقوم فيه الدولة على أيديولوجية الدين، ويخضع فيه الحاكمون والمحكومون لقانون واحد أعلى منهما معا...

وكان من أهم ما قيل وما زال يقال في توضيح ذلك أن الإسلام يفترق عن المسيحية في هذا المجال، وأن فكرة فصل الكنيسة عن الدولة في أوربا إن كانت مقبولة في المسيحية فالإسلام يأباها...

وهنا، من هذه المقدمة الأخيرة، بدأ البعض يتصور، بمفهوم المخالفة، إنه ينبغي، كي يكون الإسلام حاكما للدين والدنيا معا، أن نطابق بين الكنيسة والدولة ... وأنه لعدم وجود نظام كهنوتي في الإسلام، ولأن «رجال الدين» في الإسلام لا يكونون مؤسسة دينية كما هو الحال في الكنيسة المسيحية، فيكون الهدف هو المطابقة بين الدولة وبين الحركة الإسلامية كمؤسسة دينية، أو بين الدولة وبين الخليفة كمؤسسة دينية أو كممثل للمؤسسة الدينية ... أو غير ذلك من التصورات...(١)

ومن هنا اقتربت صورة هدف الحركة الإسلامية السياسي من صورة الحكم الديني أو الثيوقراطي رغم تأكيدها على عدم وجود نظام «رجال الدين» في الإسلام

---

١ـ ولا يفوتني في هذا المجال أن أشير إلى أن أحد التصورات الغريبة عند البعض، هو أن المسجد في الدولة الإسلامية المعاصرة ينبغي أن يكون كما كان في الماضي، هو مكان العبادة والتدريس والقضاء والحكم...

وبديهي أن اتساع وتطور الحياة المعاصرة وتشعبها لا يسمح بضم المسجد والمدرسة والجامعة والمحكمة ودور الحكومة في بناء واحد، وإن تشعب الوظائف يقتضي تخصيص كل مؤسسة بمكان يسعها وبقائمين عليها متخصصين في أعمالها...

ولا يعني هذا نزع الدين أو العقيدة أو «روح المسجد» من هذه المؤسسات، كما ولا يعني هذا الفصل المادي بين المسجد وباقي المؤسسات فصل الدين عن الحياة فليس الذي يضفي على هذه المؤسسات صفة إسلامية هو وجودها داخل فناء المسجد، وإنما وجود «روح المسجد» داخل هذه المؤسسات ... كما لا يعنى هذا الفصل المادي بين المسجد وباقي المؤسسات إمكانية قيام مساجد متكاملة الأهداف تضم فصولا لمحو الأمية ومساعدة الطلاب وساحات رياضية ومكتبة للإطلاع ومستوصفا للعلاج المجاني إلى آخر هذه الأغراض، إذ يبقى دائما الغرض الأساسي من المسجد داخل هذا المجتمع هو توفير مكان للعبادة، ويبقى دائما النظام الأساسي للتعليم ومؤسساته من مدارس وجامعات خارج الإطار المكاني للمسجد.

وعلى أن كل مسلم رجل دين.

وأظن أن المقدمات التي أدت إلى هذا التصور بحاجة إلى إعادة نظر.. فإذا وضعنا جانبا مسألة أن من طبيعة المسيحية أن يتبلور الدين في مؤسسة هي الكنيسة، ومسألة أن فصل هذه المؤسسة عن الدولة مقبول في المسيحية... فالوضع في الإسلام مختلف تماما:

- الإسلام ينظم شؤون الحياة جميعا... - وليس في الإسلام «رجال دين»... - والخليفة في تاريخ الإسلام الأول - الخلافة الراشدة - ليس خليفة الله.

- ومن ذلك يتضح أنه لا توجد مؤسسة ممثلة للدين أو ممثلة للإسلام، بل هناك مؤسسات متخصصة تقوم بوظائف معينة ينتظمها نظام الدولة - مجتمعات وحكومات - وعلى رأسه الخليفة ... رئيس الدولة.

- فالانطلاق من مبدأ أن الإسلام دين ودولة لا يستتبع الانتهاء إلى نظام حكم ديني (ثيوقراطي)...

- وليس مقياس قرب أو بعد دولة ما عن الإسلام هو في مدى وجود «رجال الدين»أو ممثل «الحركة الإسلامية» في الحكم، ولا حتى في تسمية رئيس الدولة بالخليفة ... وإنما المقياس هو في مدى وجود الإسلام في حياة الأفراد والمجتمعات وأجهزة الحكم...

- ليس المهم أن تشرف الحركة الإسلامية على تطبيق الإسلام، وإنما المهم أن يطبق الإسلام.

قد يخالفني هذا النظر كثيرون ... ولذلك جعلت هذا الموضوع مثالا من عدة أمثلة ممكن أن أسوقها على أن المسائل الجوهرية في النظرية السياسية بحاجة إلى توضيح وحسم...

ولا بأس - حتى تتضح النظرية، وفي سبيل توضيحها - من طرح بعض الأفكار في هذا المجال ...

وأول ما يشغل الذهن هو افتقاد العمل السياسي الإسلامي للتخطيط... والتخطيط بمعناه العلمي الحديث ... الذي يقوم به مختصون بالدراسات الإسلامية والسياسية معا ... مختصون علما وممارسون عملا ... التخطيط الذي يمتد موضوعيا لتغطية المشاكل الأخلاقية والاقتصادية والسياسية معا ... والذي يمتد تاريخيا ليحدد أبعاد المعركة وأطرافها ومساراتها في التاريخ القديم والوسيط

والحديث والمعاصر ... والذي يمتد جغرافيا ليشمل العالم الإسلامي ككل وما يواجهه من قوى ظاهرة وخفية، محلية وإقليمية وعالمية... والذي تجدد النظر فيه من سنة إلى سنة بل من شهر إلى شهر على ضوء المتغيرات السياسية في العلاقات الدولية والإقليمية والمحلية... هذه واحدة...

وفكرة أخرى جديرة بالنظر هي «الحوار» المتجدد في صفوف الحركة الإسلامية إزاء النظم القادمة وما يطرأ عليها من تغير في الأشخاص أو الاتجاه بين الحين والحين... هل يكون الموقف منها موقف التعاون أو المعاداة ... ولا تنجو الحركة الإسلامية ـ نتيجة هذا ـ الحوار ـ في أغلب الأحيان من أن تصيبها بعض الهزات الداخلية فضلا عن ضياع الوقت والجهد...

لماذا لا يعتمد الأسلوبان معا ... أسلوب العمل المتاح في ظل الأنظمة وأسلوب العمل الرافض لأساس الأنظمة ... فلا تضيع الجهود في مجادلات وخلافات بين الحين والحين، وإنما يركز على أسلوب أو آخر وفقا للمتغيرات السياسية، مع اعتماد الأسلوبين معا من حيث المبدأ وتخصيص تنظيمات لهما من حيث التطبيق...

فكرة ثالثة... لطالما نجح أعداء الحركة الإسلامية في وصمها بالفاشية والإرهاب ومحاولة فرض الإسلام بالعنف والقوة ... في الوقت الذي تدعي فيه الاتجاهات الأخرى أنها ديمقراطية وشعبية وحرة إلى آخر هذه الصفات... ونظرة إلى واقع الأمور نجد أن الحركة الإسلامية هي ضمير الأمة المسلمة والمعبر عن أعمق مشاعرها وأمانيها، وأن الاحتكام إلى الأمة في صورة انتخابات أو استفتاءات حرة في ظل حرية التعبير والتوعية معروف نتيجته مقدما، لذلك تتضافر جهود جميع الجهات المعادية للاتجاه الإسلامي على منع الوصول إلى هذه النتيجة أما بفرض نظم دكتاتورية أو بإباحة الساحة السياسية لبعض الاتجاهات مع حرمان الاتجاه الإسلامي منها أو بتشويه سمعة الاتجاه الإسلامي دون السماح له حتى بالدفاع عن نفسه، أو ـ في حالة الضرورة ـ بتزوير إرادة الأمة بصورة أو بأخرى...

هذا الواقع الملموس يؤدي ـ كرد فعل طبيعي ـ ببعض العاملين للإسلام إلى انتهاج سبل أخرى للتعبير...

ولكن أليس الأولى أن توضع الأمور في قالبها الصحيح وتسمى المعسكرات بأسمائها، ويسند إلى كل فريق دوره الطبيعي الواقعي، فيكون الإسلاميون هم المنادون بالحريات المحتكمون إلى إرادة الأمة، ويكون غيرهم هم الفاشيون

الإرهابيون الذين يفرضون أنفسهم على الشعب ويزورون إرادته...

وكلمة أخيرة...

إن تركيز الاهتمام في العمل السياسي على السلطة التنفيذية فيه تجاهل لأهمية السلطة التشريعية والسلطة القضائية وأجهزة التأثير على الرأي العام من صحافة وإذاعة مسموعة ومرئية وغير ذلك من أجهزة الإعلام... فإيجاد التوازن الدستوري والفعلي بين هذه السلطات ينبغي أن يكون هدفا من أهداف العمل السياسي...

ومحاولة العناصر الإسلامية في هذه الأجهزة القيام بواجبها الإسلامي في مجالات التشريع والرقابة والقضاء والإعلام ينبغي أن يكون في بؤرة اهتمام الحركة الإسلامية... وقد أوضح الدكتور وصفي في مقاله عن الشرعية الإسلامية جانبا مما ينبغي على القاضي المسلم في مجال القضاء... وفي باقي المجالات واجبات وأعباء ليس هنا مجال تفصيلها...

ولعل في هذا الإيجاز ما يكفي لتوضيح بعض الخطوط العريضة للعمل الإسلامي في المجال السياسي، والله المستعان.

# الامتداد الرأسي والامتداد الأفقي

يحلو لبعض المتحدثين عن الحركة الإسلامية أن يقدموا تنظيمهم على أنه التنظيم الأوحد الذي قام بعد انقطاع العمل الإسلامي أربعة عشر قرنا منذ انتهاء الخلافة الراشدة، وأنه الأمل الوحيد لإعادة هذه الخلافة إلى الوجود..

وتصوير الأمر بهذه الصورة يتجاهل السلسلة الممتدة عبر التاريخ من إنجازات كبيرة أو صغيرة ومن جهود أفراد وجماعات مازالوا منذ قيام الإسلام قائمين على الحق لا يضرهم من خالفهم .. كما أنه يتجاهل التنظيمات العديدة القائمة حاليا لتحقيق نفس الهدف بصورة أو بأخرى..

هذا التجاهل لامتداد العمل الإسلامي رأسيا عبر التاريخ وأفقيا على رقعة العالم الإسلامي بل خارج حدوده أيضا آن له أن يختفي ـ مع ما يصاحبه من جهل وغرور ـ ليحل محله تواضع العاملين الصادقين، الذين يشعرون بحاجتهم إلى الإسلام لا بحاجة الإسلام إليهم، وبحاجتهم إلى أن يتقبل الله أعمالهم لا بالمن على الله أنهم يجددون دينه بعد أن هجره الناس، ويمدون أيديهم صادقين حريصين إلى كل عامل للإسلام ليوحدوا الصف وينسقوا الجهد ويخططوا العمل، فلا أمل في النجاح مع الفرقة وتمزيق الصفوف واختلاف الكلمة وانعدام الخطة، وسوف يعلو أخيرا صوت التاريخ فوق الادعاءات فيضع كل فرد وكل جماعة في الحجم الحقيقي الذي يستحقه..

في مسجد صغير لا تتعدى مساحته الأربعين مترا مربعا وقف صاحبنا بعد صلاة الجمعة يذكرنا بضرورة الترابط والتعاون حتى نحبط خطة المستعمر الذي سادنا بسياسة فرق تسد ويسودنا الآن بنفس السياسة رغم أنه غادرنا بجسده بعد أن زرع فينا بذور الفرقة من جنسيات وعصبيات حتى أن العاملين للإسلام الداعين إلى الوحدة الإسلامية يعملون متفرقين في جماعات مستقلة متعددة بتعدد الجنسيات التي أوجدها المستعمر قبل أن يفارقنا بجسده...

وصاحبنا هذا إنجليزي مسلم، وحين كان يتحدث عن «أعدائنا المستعمرين» وعن «أمتنا الواحدة» كنت أشعر بالمفارقة المذهلة التي أحدثها الإسلام في نفسه

وعقله لدرجة تغيير انتمائه كلية من معسكر إلى معسكر فأصبح قومه الإنجليز أعداء مستعمرين وأصبح انتماؤه هو إلى الأمة الإسلامية الواحدة..

لقد آن لقدامى المحاربين ممن يظنون أنهم المرجع الأعلى والأخير في العمل الإسلامي أن يتعلموا هذا الدرس البسيط من الأجيال الجديدة التي شرح الله صدرها للإسلام..

# إرادة التغيير

منذ أربعة عشر قرنا أيقظت الرسالة الإسلامية موات القلوب فانطلقت طاقات المسلمين الأوائل تحدوهم إرادة التغيير، وأنتجوا تراثا فكريا وفقهيا وعلميا أقاموا به حضارة شامخة أصيلة، ثم هبطت الهمم وخمدت الجذوة وجاء الخلف يجترون تراث السلف دون نظر أو اجتهاد أو تجديد...

وفي الثلاثينات من هذا القرن انطلقت جذوة الحركة الإسلامية المعاصرة من «إرادة التغيير» التي اشتغلت في قلوب فئة مؤمنة فأيقظت الهمم ونبّهت الأفكار وصقلت النفوس، ثم طال الأمد فهبطت الهمم وخمدت الجذوة، وإذا بالإسلاميين في السبعينات يعيشون بعقلية الثلاثينات والأربعينات يجترون تراثها دون نظر أو اجتهاد أو تجديد.

من بديهيات العمل الإسلامي أن التربية ليست أحد عناصر التكامل الإسلامي فحسب، ولكنها الركن الأساسي للعمل الإسلامي، فبدون تربية الكوادر لا يقوم التنظيم ولا تستقيم الحركة...

وقد وصل البعض إلى حد اعتبار التربية الوسيلة الوحيدة لتغيير المجتمع من وضعه الراهن إلى وضع يرضى عنه الإسلام...

وإذا نظرنا إلى واقع العمل الإسلامي المعاصر لنرى مدى حظ التربية من اهتمامه، لراعتنا الفجوة العميقة التي تفصل الأفكار والكلمات عن الحقيقة والواقع...

وللتربية داخل الحركة حديث طويل لا تناسبه هذه العجالة .. لذا أقصر حديثي على التربية داخل المجتمع بتخطيط الحركة وإشرافها...

ومن المشاهد في كافة بلدان العالم الإسلامي أن المدارس القائمة حكومية كانت أو غير حكومية إنما تعكس الفلسفات والحضارات التي تتصارع رقعة العالم اليوم، أو هي في الحقيقة الإعداد الطبيعي لاستمرارية وازدهار هذه الفلسفات والحضارات...

وتخدم مدارس العالم الإسلامي ـ نتيجة لذلك ـ تيارات المادية والإلحاد والتبشير والرأسمالية والشيوعية والاشتراكية، كما تخدم القوميات العامة كالعربية، أو المحدودة كالفرعونية، وكما تخدم النعرات والعصبيات المحلية كالكويتية والسعودية وهكذا...

وتخلو الساحة ـ تقريبا ـ من المدارس التي تخدم مفهوم الإسلام الحضاري المتكامل والانتماء الإسلامي الذي يعلو على القوميات والعصبيات... وأقول ـ تقريبا ـ حتى أخص بالإشارة بعض المحاولات الحكومية والخاصة:

أما المحاولات الحكومية فمتمثلة في المعاهد الدينية والجامعات الإسلامية التي هي أقرب إلى خدمة المفهوم القاصر للإسلام منها إلى خدمة مفهومه المتكامل الشامل...

وأما المحاولات الخاصة فمتمثلة في بعض المدارس التي وإن صدقت نية مؤسسيها إلا أن وسائلهم المادية وتصورهم للأهداف والوسائل قد أخرجت نماذج مشوهة أقرب إلى مدارس الأيتام منها إلى مصانع أجيال المستقبل بكل أبعاده وتحدياته...

وتظل الحركة الإسلامية في موقف المتفرج من هذا الواقع المذهل الذي يشعر الجميع بخطورته حتى في خاصة أبنائهم وبناتهم... وتظل الحركة الإسلامية قانعة بدورها التقليدي في اصطياد بعض العناصر من مدارس الغير وتعديلهم وفقا لمنهجها التربوي بدلا من أن تقوم بتخريج أفواج وأجيال من مدارسها هي.

ولا يقوم العجز المادي عذرا لأن المشاهد أن المدارس الخاصة الأخرى مشروعات مربحة ماديا فضلا عن نجاحها في أداء رسالتها...

وفي رأيي أن سبب هذا الموقف هو العجز في التصور والاضطراب في ترتيب الأولويات ... فإلى متى؟

وحدة الحركة الإسلامية على المستوى العالمي ضرورة حتمية مصيرية لا يكاد يماري فيها أحد ... وإنما تبدأ المماحكات في مسائل جانبية تنتهي إلى التجميد الكامل للهدف الكبير... (وأقصر حديثي هنا على الحركات الشعبية؛ أما الأنشطة الحكومية فمعظمها يسعى إلى توحيد العمل الإسلامي الشعبي لاستيعابه وتوجيهه في إطار مفهوم الإسلام الحكومي كما أشرنا إلى ذلك في كلمة سابقة).

وتلعب الأنانيات الوطنية والشخصية دورا خطيرا في هذا المضمار ... هذا التنظيم له سابقة الدعوة والتضحية، وهذا له فضل الخبرة والتجربة، وذلك عنده فائض المال أو نضج الفكرة، أو حنكة القيادة ... إلى آخر قائمة المزايا التي يتمتع بها كل تنظيم ... والتي بدلا من أن تصب في عمل جماعي متكامل الطاقات منسق الخطوات، إذا بها تبرر لأصحابها المطالبة بالانفراد بالقيادة أو عدم الالتزام بها أو

التأثير عليها بصورة أو بأخرى ... وتضيع في خضم المناقشات حقيقة بسيطة هي أن العمل الجماعي يقتضي قيادة جماعية تذوب فيها القيادات المحلية وتنبثق منها الخطط والقررات للتنفيذ، لا التوصيات والشعارات والخطب والمجاملات.

إلى متى نقدم الأنانية على المصلحة العامة ونحكم الهوى في العقل ونغفل عن قضايانا المصيرية في الوقت الذي يطور فيه الآخرون تنظيماتهم وخططهم وأساليبهم فنتخلف ويتقدمون وننهزم وينتصرون؟

# صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر*

- ١ -

قليلة هي الدراسات التي تتناول تأريخ الأفكار عامة، وأقل من القليل تلك التي تتناول الفكر الإسلامي خاصة، فكيف بالتي تتناول الخطاب الإسلامي؟

وموانع تأريخ الخطاب الإسلامي ((الجديد)) كثيرة منها:

١ـ أن تاريخ الخطاب الإسلامي منذ بداية الإسلام لم يحظ بعناية الكتاب فيما عدا فترة الوحي التي حظيت وما زالت ببعض الدراسات الجادة، والخطاب الإسلامي الجديد لا يسهل رصده منبتا عن مثيله على مر التاريخ.

٢ـ ومنها أن التفاعل بين الأفكار خاصة بين المتعاصرين تجعل من الصعب تصنيف المفكرين تصنيفا حاسما، فالتأثير متبادل بينهم، بل إن الأستاذ قد يأخذ من أفكار تلاميذه بمثل ما يأخذون من فكره.

٣ـ ومنها أن الخطاب الإسلامي الجديد يشمل في مفرداته ما يتعلق بالاستراتيجية والتكتيك أو بوسائل التطبيق، وهذا الجزء يضن العاملون في الحقل الإسلامي بتسجيله، لأسباب تتعلق بأمن الحركات الإسلامية في مواجهة من يتربص بها الدوائر ... هذا إذا أحسنا الظن بها ولم نصدق من يرى غياب هذا الفكر الاستراتيجي أو ضبابيته.

٤ـ ومنها أنه في غياب الفكر المدون من أصحابه يخلو الميدان لكتابات الآخرين؛ سواء الآخر المستشرق أو الآخر الأمني والاستخباراتي الداخلي والخارجي، أو أخيرا الصحفي الذي يكتب ما يحلو له أو للجهة التي يكتب لحسابها.

وأمام هذه الموانع والصعوبات تأتي ورقة الدكتور المسيري كمحاولة جادة تستحق التقدير، ومن مظاهر التقدير والاهتمام هذه الهوامش والإضافات.

وورقة الدكتور المسيري ليست أول كتابة في تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر، فقد سبقتها كتابات نذكر من بينها البحوث المقدمة إلى ندوة الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده المنعقدة بالكويت (٨ ـ ١٠/٢/١٩٩٣)(١)، وبحث الدكتور

---

* هوامش وإضافات على: «معالم الخطاب الإسلامي الجديد» للدكتور عبدالوهاب المسيري.

١ـ انظر خلاصة لها بمجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢ ص ١٩١ ـ ٢٠٤.

إبراهيم عبد الرحمن رجب المقدم إل المؤتمر الثالث للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية المنعقد بالإسكندرية (٥ ـ ١٩٩٥/٨/٧) والمنشور بمجلة إسلامية المعرفة العدد ٣ ص ٤٧ ـ ٨٣، والذي قام بعرض مجمل لتطور الفكرة، أرجو أن يكون في هذه الورقة توضيح لبعض ما جاء بها.

وتظل أهمية ورقة الدكتور المسيري في أنها محاولة لتحقيب الفكر الإسلامي المعاصر وتنزيل (إسقاط) الفكر العالمي عليه، وهو ما دعاني إلى كتابة هذا التعقيب.

ـ ٢ ـ

صنف الكاتب الخطاب الإسلامي إلى فترتين تاريخيتين:

الأولى تبدأ مع ظهور الاستعمار حتى ١٩٦٥، والثانية بعد ذلك حتى الآن. ولم يبين السبب في اختيار عام ١٩٦٥ فاصلا بين المرحلتين: فحينا يفهم من كلامه أن هذا تاريخ دخول الحضارة الغربية مرحلة الأزمة، وحينا يفهم منه أنه بدء احتكاك الإسلاميين بالحضارة الغربية، وحينا ثالثا يفهم أنه التاريخ الذي اتجه فيه بعض الإسلاميين إلى العمل من خلال القنوات الشرعية. ولعله يقصد أن الظواهر الثلاث معا قد التقت في هذا التاريخ.

وإذ كان تحديد هذا التاريخ يبسط الأمر لدى الكاتب فيما ذهب إليه من تحليلات واستنتاجات إلا أنه يطمس الحقيقة التي هي في الأصل صعبة التحديد، فالفكر لا يمكن أن يتغير من سنة لأخرى، وإنما تكون هناك إرهاصات وأحداث تؤدي إلى التعبير عن الفكر الجديد وأسباب تبرير هذه التغيرات.

غير أن الكاتب كان واضحا حين صرح بأن نقطة الاختلاف بين الخطاب الإسلامي القديم (قبل ١٩٦٥م) والخطاب الإسلامي الجديد (بعد ١٩٦٥م) هو الموقف من الحداثة الغربية.

وإذا سايرنا الكاتب في هذه النقطة فإننا نجد أن سنة ١٩٢٨م وليس ١٩٦٥م هي النقطة الفاصلة في الموقف من الحداثة الغربية، ففي هذه السنة بدأ حسن البنا دعوته التي ترفض الغرب وتندد بمن دعا إلى أخذ الحضارة الغربية بحلوها ومرها وخيرها وشرها، والتي تبشر برؤية شاملة للإسلام على أنه حضارة تنظم جميع جنبات الحياة، وأنه دعوة عالمية للناس كافة، وليس للعرب أو المسلمين فحسب، كما أنه احتوى الدعوة للقومية على أساس أنها إحدى الدوائر التي ينطلق إليها العمل

الإسلامي، واعتبر تجديد الدين ضرورة بكل ما تشمله كلمة التجديد من عودة إلى الأصول، واجتهاد لمقتضيات العصر، وهو في هذا كله دعوة إلى تحديد الهوية والانتماء.

وإذا كانت هذه الأفكار قد سبقه إلى بعضها الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا؛ إلا أنه هو الذي بلورها ونقلها من مجال الفكر إلى مجال الحركة، ولا يمكن ـ إذن تجاوز سنة ١٩٢٨م إلى سنة ١٩٦٥م التي لا تمثل أية نقلة نوعية في هذا الصدد.

ـ ٣ ـ

وإذا أردنا أن نتجاوز معيار الموقف من الحداثة لنكمل رسم الصورة التاريخية للفكر ـ في خطوطها العامة ـ فسنجد أن سنة ١٩٤٧م تمثل محطة ثانية ينبغي لمؤرخ الفكر أن يقف عندها ليسجلها.

كان حسن البنا واعيا لأهمية الجانبين التربوي والعلمي، بل لعل الجانب التربوي كان من مميزات الحركة التي أنشأها إذا قورنت بغيرها من الجمعيات كالشبان المسلمين مثلا، ولكن ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية، والمناخ السياسي المطالب باستكمال استقلال مصر والبلاد العربية الأخرى ـ خاصة سوريا ولبنان وفلسطين ـ وإلغاء معاهدات الحماية وجلاء القوات الأجنبية، والدور الهام الذي قام به الإخوان المسلمون في هذه القضايا، فتح الباب على مصراعيه لإقبال جماهيري واسع للانضمام إلى صفوف الإخوان؛ مما أثر على مستوى البرامج التربوية داخل الحركة، لعدم توافر الكوادر الناضجة بعدد كاف لاستيعاب هذه الأعداد الكبيرة، فكانت الحاجة ماسة إلى برنامج طوارئ لسد هذه الفجوة خاصة في أوساط الشباب الجامعي. هذا من الناحية التربوية.

أما من الناحية العلمية فقد كان واضحا كذلك لحسن البنا أن نشاط الإخوان التربوي والاجتماعي والرياضي والسياسي يستوعب جميع الطاقات ولا يترك فرصة لمبدأ (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون).

وقد حاول ـ وإن كان متأخرا بعض الشيء ـ أن يستدرك هذه الفجوة، فجاء إنشاء مجلة «الشهاب» بداية لتوجه جديد يعاد فيه النظر في توزيع اهتمامات الجماعة عامة وحسن البنا خاصة، وكان كثير التحدث إلى إخوانه عن رغبته في هذا الشأن.

في هذا الجو تداعى تسعة من شباب الإخوان ـ وكانوا لايزالون في مرحلة دراستهم الجامعية ـ للتفكير معا في هموم الدعوة ومشاكلها. وخلال العديد من اللقاءات الطويلة التي تدارسوا فيها أوضاع العمل الإسلامي خارج ساحة الأخوان وداخلها، وفي مصر وخارجها، وتحليل العلل والأمراض، وبحث الاقتراحات والحلول، توصلوا إلى صورة للعمل تتدرج من البدء بأنفسهم إلى العناية بصفوة يختارونها لتلقي برامج مركزة ينقلون بعدها خبرتهم وثقافتهم إلى من يليهم. وعرف هذا العمل باسم «المشروع»، وقد عرض هذا النفر من الشباب خطة هذا «المشروع» على حسن البنا فباركه ووافق عليه، وأمر بتفرغهم من أي أعمال أخرى في الجماعة للقيام بهذه المهمة، وقد تم بالفعل اختيار سبعين من صفوة الشباب، وبدأ العمل معهم واستمر حتى داهمت الجماعة أحداث ١٩٤٨، من حل الجماعة واستشهاد حسن البنا والاعتقالات والقضايا التي توالت وشغلت الجميع وشتت شملهم في مختلف البلدان.

ـ خلاصة القضايا التي اهتم بها المشروع كانت تدور حول التربية والعلم والتخصص والاجتهاد.

ـ وقد بدأ بعضهم مشروعا للنشر والتوزيع باسم «مكتبة لجنة الشباب المسلم» وهو الاسم الذي شاع إطلاقه على المجموعة بأكملها بعد ذلك. وكان من أهم ماقامت الدار بنشره رسائل أبي الأعلى المودودي، وكتاب العواصم من القواصم لابن العربي تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب.

أما من الناحية الفكرية فقد دفعت جهود هذه المجموعة الكثير من المشروعات في اتجاه أكثر نضوجا وتبلورا، فأنشئ على مستوى المركز العام للإخوان قسم للأسر، مهمته العناية بالبرامج التربوية، وقسم للخريجين، مهمته تنظيم عمل الخريجين ومتابعة نشاطهم في مهنهم ونقاباتهم، فضلا عن تركيز العمل مع قسم الطلاب الذي كان قائما منذ زمن بعيد.

كان التركيز في هذه الأقسام الثلاثة على بلورة الأفكار والانتقال بها من مرحلة العموميات إلى مرحلة أكثر تحديدا، سواء على مستوى الأهداف أو الوسائل، وكان طبيعيا أن يستفاد بالكفاءات ذات التوجه الإسلامي من خارج دائرة أعضاء الجماعة، فكان التردد على مجالس العلماء والإفادة منهم بدءا بعباس محمود العقاد، ومحب الدين الخطيب، ومحمود شاكر، وعلى الطنطاوي، ومحمد عبد

الهادي أبو ريده وغيرهم*.

لقد تابع معظم هؤلاء الشباب السبعين دراستهم العليا وتخصصوا في مختلف الفروع، وتابع بعضهم ـ كل على قدر استطاعته ـ رحلة العلم إنتاجا وممارسة على أساس من التربية الرصينة التي تلقوها، وكان لهم أثرهم في البيئات التي تحيط بهم وفي الأجيال التي أثروا فيها.

ومن بلاد المهجر واصل أصحاب هذا الاتجاه سعيهم إلى إيصال رؤيتهم إلى الآخرين، وكان الحل الذي توصلوا إليه بعد سعي عدة سنوات هو إصدار مجلة فصلية تكون منبرا للتعبير عن رؤيتهم، وندوة مطبوعة يتبادلون على صفحاتها الرأي، فكان ميلاد «المسلم المعاصر» سنة ١٩٧٤م محطة جديدة في هذه الرحلة الفكرية، وقد عبر مقالها الافتتاحي في عددها الافتتاحي عن أهم ملامح هذه الرؤية في مجال الاجتهاد، والحركة الإسلامية، والرؤية العالمية، وإقامة جسور الحوار والتعاون، وحرية الفكر، ووحدة الأمة الإسلامية، وتخطي رد الفعل الدفاعي إلى الإنتاج المبدع البنّاء، والفهم الأصيل للإسلام مستقلا عن التأثير بالتيارات الاشتراكية والرأسمالية ... إلى آخر هذه الملامح.

ـ لقد تابعت المجلة مسيرتها منذ عددها الافتتاحي في نوفمبر ١٩٧٤م لتصل إلى العدد ٩٧ في نوفمبر ٢٠٠٠م مكونة بذلك مدرسة فكرية من مدارس تيار الصحوة الإسلامية المعاصرة.

ـ ٥ ـ

لقد أطلت بعض الشيء في ذكر حركة الإخوان والتيار الفكري المتأثر بها، لأنها صفحة مجهولة لم يكتب فيها، ولا يعني ذلك إنكار وجود حركات أخرى سواء داخل مصر أو خارجها، فهناك داخل مصر، الجمعية الشرعية وأنصار السنة المحمدية وجمعية الشبان المسلمين وغيرها، وهناك خارج مصر العديد من الحركات: ففي سوريا وجد عدد من العلماء كان لهم أثر واضح في تخريج أجيال من الشباب المسلم الواعي المتمسك بدينه. كما نجد نفس الشيء في الجزائر مع ابن باديس وجمعية العلماء الجزائريين، وفي تونس مع ابن عاشور، وفي الأردن مع تقي الدين النبهاني

* يهمنا الإشارة هنا إلى وجود رافد هام للفكر الإسلامي هو أبو الأعلى المودودي والحركة التي أنشأها (الجماعة الإسلامية) في الهند، وسيأتي الحديث عنها فيما بعد.

(١٩٥٣م)، وفي العراق محمد باقر الصدر وحزب الدعوة الإسلامية، وفي تركيا مع النورسي وجماعة النور، وفي الهند مع ندوة العلماء وأبي الحسن الندوي، ومع جماعة التبليغ (١٩٢٧م)، والجماعة الإسلامية للمودودي. وفي إيران نواب صفوي والإمام الخميني والثورة الإسلامية (١٩٧٩م).

وبطبيعة الحال، تتفاوت هذه الجماعات في منظورها للإسلام، فبعضها يقتصر اهتمامه على جانب العبادات والأخلاق، والبعض الآخر لـه نظرته الشاملة التي تتجاوز ذلك إلى الجانب الاقتصادي والسياسي، وإذا كان هذا النوع الأخير هو موضوع هذه الدراسة المقارنة، إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية النوع الأول الذي كان له فضل الحفاظ على هوية الأمة وتمسكها بدينها وأخلاقها؛ مما يمهد لعمل النوع الثاني، سواء في مجال التوعية بالمفهوم الشامل، أو في مجال تكوين الكوادر تكوينا متكاملا.

ـ ٦ ـ

إلى جانب الحركة الإسلامية بمفهومها العام أو التيار الفكري الذي أشرنا إليه ـ وكلاهما ينتمي إلى المفاهيم الإسلامية الشاملة ـ كان يوجد مفكرون إسلاميون غير منتمين إلى جماعة بعينها، ويصعب تصنيف هؤلاء جملة، إذ لا نجزم بقناعتهم بالمفاهيم الشاملة، وقد سبق أن أشرنا إلى بعض الأسماء التي كان يتردد عليها بعض الأفراد لالتماس الرأي، أو اكتساب المنهج، أو التعرف على المراجع الأصلية، ولا يستبعد حدوث تأثيرات لبعض الأفراد من كثرة ترددهم على بعض هؤلاء الأساتذه، ولكن ذلك لا يشكل القاعدة وإنما الاستثناء، وتبقى القاعدة أن الاتصال بالأساتذة غير المنتمين إلى جماعة بعينها، وكذلك قراءة الكتب الإسلامية المعاصرة كان له ـ بلا شك ـ آثار إيجابية؛ من حيث توسيع المدارك، وقبول التعددية الفكرية في إطار الأصولية الإسلامية. وتحضرني هنا أسماء: عبد الرحمن عزام، ومحمد أسد، ومحمد إقبال، ووحيد الدين خان، وأبو الحسن الندوي، ومحمد أبو زهرة، وغيرهم من الرعيل الأول، كما تجدر الإشارة إلى العديد من المؤتمرات الإسلامية العالمية التي عقدتها السعودية في السبعينيات ودعت إليها المئات من العلماء من جميع أنحاء العالم؛ مما كان له أثره في التعرف إلى أشخاص وأفكار العديد من المفكرين. ولا يفوتني هنا أن أتوقف عند بعض الكتاب المنتمين إلى جماعة الإخوان أو التيار العام للصحوة الإسلامية من أمثال الشيخ محمد الغزالي ويوسف

القرضاوي ومحمد عمارة، الذي صاغوا فكر الجماعة وفكر الفصيل المعتدل من الصحوة، والذين يعتبرون لذلك متحدثين باسم هذا التيار الآن.

- ٧ -

كما لا يفوتني أن أتوقف عند اسمين، دار كثير من اللغط حول دورهما في صياغة فكر الفصيل المتطرف من الصحوة الإسلامية، وهما أبو الأعلى المودودي وسيد قطب.

والذي يهمني في هذا السياق هو توضيح الفروق بين فصائل الصحوة الإسلامية من حيث الأهداف ومن حيث وسائل تحقيق هذه الأهداف، فمن حيث الأهداف هناك اتفاق كامل حول الهدف العام وهو تحقيق الحياة الإسلامية.

ثم تتنوع الرؤى بعد ذلك، فالبعض يهتم بتطبيق أحكام الشريعة ـ خاصة الحدود ـ في صورها التقليدية التي تركها لنا فقهاء المذاهب، وهذا هو رأي التيار الغالب في الصحوة الإسلامية.

والبعض الآخر يرى التمسك بثوابت الشريعة والاجتهاد فيما استحدث من أمور الحياة، وكذلك يهتم بتخصيص القادرين على القيام بعبء الاجتهاد، وتهيئة المناخ المعين على ذلك من تفرغ ومعاهد بحوث، وإقامة حلقات النقاش، وإصدار المجلات العلمية لمناقشة هذه الأمور، وهذا هو اتجاه جماعة «المشروع» ومن يرى رأيهم ويتعاون معهم من العلماء والمفكرين.

وتمثل مسألة شمولية الإسلام أهمية خاصة عند هذا الفريق، بحيث يفضلون استعمال مصطلح المشروع الحضاري الإسلامي بديلا عن مصطلح تطبيق الشريعة الإسلامية، والذي يوحي بالمعنى الضيق للحدود.

وبطبيعة الحال تحتل مسألة الفنون والآداب مكانا خاصا في منظومة الحضارة مع ما يثيره ذلك من خلافات فقهية حول الضوابط الشرعية لهذا المجال.

هذا من حيث الأهداف. أما من حيث الوسائل الموصلة لتحقيق هذه الأهداف فهناك اتفاق كامل حول أهمية مرحلة التربية الأساسية لكوادر العمل الإسلامي، وأهمية توسيع قاعدة هذه الكوادر، وما يتطلبه ذلك من وسائل الاتصال والدعوة والإعلام.

ثم تتنوع الرؤى بعد ذلك، فالبعض يرى الاستمرار في عملية الدعوة والتربية، وأن هذا كفيل بإصلاح المجتمع على مستوى القاعدة بطريقة مؤسسات المجتمع

المدني، بل وعلى مستوى القيادة، على أساس أنه «كما تكونوا يول عليكم». وقد يرى البعض أن مشاركة القاعدة الشعبية الواعية في التصويت لأحسن المرشحين يحقق نوعا من الرقابة الشعبية قد يغني عن دخول الحركة الإسلامية بمرشحيها إلى البرلمان، ويرى البعض الآخر أن هذا الرأي مشروط نجاحه بسماح السلطة بحرية الدعوة وحرية إقامة مؤسسات المجتمع المدني، وأن طبيعة من يتولى السلطة أن يحاول المحافظة على بقائه فيها، وأن يخشى من أية قوة شعبية نامية، فلابد من تغيير السلطة ووصول من هو مقتنع بالأهداف الإسلامية لحراسة العمل الشعبي، وأن الوصول إلى السلطة في ظل النظم الديموقراطية متاح لمن يحظى بتأييد أغلبية الناخبين، ومن هنا كان العمل السياسي وسيلة لحراسة العمل الدعوي والتربوي من ناحية، وأقصر الطرق لتنفيذ الإصلاحات الرسمية وإيقاف الفساد الحكومي من ناحية أخرى.

ويرى فريق ثالث أن ممارسة اللعبة الديموقراطية بهذه الصورة مشروطة بوجود وعي شعبي عميق بالديموقراطية رافض لأي عبث بقواعدها، خاصة مسألة تزييف إرادة الشعب الذي يهدم الديموقراطية من أساسها، ومثال الجزائر شاهد تاريخي على أن القوى المعادية للإسلام لا تسمح بوصوله إلى السلطة بالطريق الديموقراطي، وفي رأي هذا الفريق أننا نكون في هذه الحالة أمام عدوان من الأقلية الحاكمة على حق الأغلبية في الوصول إلى الحكم يبرر الدفاع الشرعي، ويكون استعمال القوة هنا ـ إذا توافرت ـ دفاعا عن الديموقراطية وحقوق الأغلبية؛ بإزاحة الأقلية الطاغية المستبدة من الطريق، وليست بحال فرضا للنظام الإسلامي بالقوة، فالفرض هنا هو أن الأغلبية راغبة في النظام الإسلامي، وقاعدة الديموقراطية الأساسية هي حكم الأغلبية. وفي ضوء ذلك يمكن أن نفهم رأي المودودي وسيد قطب ومدى اتفاقهما مع رأي الفصائل الأخرى ومجال الاختلاف.

ـ ٨ ـ

ونتوقف مرة ثالثة عند رافد آخر من روافد الصحوة الإسلامية، وهو الشباب المثقف المغترب في أوربا وأمريكا للداسة والعمل والهجرة النهائية.

تجمع هؤلاء ـ رغم انتماءاتهم السابقة (إخوان أو جماعة إسلامية أو غيرها)، أو عدم وجود انتماءات سابقة لهم بالمرة ظروف مشتركة أهمها اغترابهم في مجتمع يتحدى هويتهم الوطنية والدينية واللغوية والثقافية والحضارية عموما، وردود الفعل

بالبحث عن الهوية والاحتماء بها، خاصة حماية الجيل الثاني من أطفالهم، ووجود مراكز إسلامية هناك تقدم لهم ما يلزمهم من عناية لهذه الحاجة، وأخيرا تقدمهم في تخصصهم العلمي والمهني بما يضعهم أمام تساؤلات كثيرة ليس هنا محل بحثها. يمثل هؤلاء القاعدة الشعبية للعمل الإسلامي في المهجر لديهم التصور الإسلامي العام الذي يقابل القاعدة الشعبية للحركات الإسلامية في الوطن الأم مع الفوارق التي أشرنا إليها، وما يترتب عليها من مشاكل، ومن بين صفوة هذه القاعدة الشعبية ـ والتي هي أصلا أعلى مستوى من مثيلتها في الوطن الأم بسبب الثقافة والمهنة واللغة وغيرها ـ نشأت فئة تضم أفرادا من انتماءات سابقة متعددة صهرتهم ظروف العمل الإسلامي في المهجر وشعروا بالحاجة إلى خدمات لا تقدمها المراكز الإسلامية العادية، فأقاموا عددا من المؤسسات، يهمنا منها هنا المؤسسات ذات التوجه العلمي والفكري، ومن أهمها جمعية علماء الاجتماع المسلمين التي أسست سنة ١٩٧٢م لمساعدة الأساتذة على التعرف إلى صلة تخصصاتهم بالإسلام، من خلال حلقات النقاش والندوات والمؤتمرات السنوية والمجلة الفصلية التي تصدرها منذ سنة ١٩٨٥م (المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية).

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى إنشاء الجماعة الإسلامية (باكستان) ذراعا علميا لها في بريطانيا (المؤسسة الإسلامية/ ليستر)، وإلى إنشاء ندوة العلماء (الهند) ذراعا علميا لها في بريطانيا كذلك (مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية سنة ١٩٨٥م) ومجلتها، مجلة الدراسات الإسلامية التي تصدرها منذ ١٩٩٠م. كما نشير إلى العديد من الجمعيات المتخصصة، كالجمعية الإسلامية للتقدم العلمي التي تصدر مجلة «العلم الإسلامي» *IslamicScience* (١٩٨٥م)، وإلى المجلات العلمية مثل: مجلة الدراسات الموضوعية (١٩٨٩م)، والمجلة الفصلية للتربية الإسلامية (١٩٨٤م)، وعشرات غيرها.

كما لا يفوتنا الإشارة إلى الجامعات الإسلامية الجديدة التي نشأت في كل من إسلام أباد، وماليزيا، وقسنطينة، فضلا عن توجه بعض الجامعات الإسلامية القديمة كجامعة الإمام محمد بن سعود إلى تطوير دراساتها في مجال العلوم الاجتماعية إلى المنظور الإسلامي.

ـ ٩ ـ

وعلى صعيد آخر طرح موضوع تطوير العمل العلمي الإسلامي فقدمت مذكرة

باقتراح إنشاء أكاديمية دولية للبحوث الإسلامية إلى اللقاء الثالث للندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض، أتبعتها بمشروع للنظام الأساسي لهذه الأكاديمية عمم على عدد من أقطاب الفكر الإسلامي لتلقي ملاحظاتهم، وكان ذلك في أواخر ١٩٧٦ م وأوائل ١٩٧٧م.

وكان من نتيجة إثارة الاهتمام بالمشكلة في أوساط المفكرين الإسلاميين خاصة في بلاد المهجر، أن وجد الشعور بضرورة الحوار الوثيق حول ما ينبغي عمله، فكان ترتيب اللقاء الذي عقد في لوجانو بسويسرا في يوليو ١٩٧٧م، والذي ضم أكثر من ثلاثين شخصا، واستمر أسبوعا كاملا، خرج بعده المشاركون برؤية محددة لما ينبغي عمله.

كان من أهم خصائص هذا اللقاء أنه ضمن عناصر بعضها له انتماءاته السابقة أو الحالية وبعضها ليس له انتماءات؛ مما جعله لقاء نخبة المفكرين الإسلاميين، والتي نتج عنها تقارب المفاهيم والاتفاق على الحل الواجب الاتباع، والمتمثل في تنظيم عمل علمي إسلامي دائم على المستوى العالمي وبشكل مؤسسي يكون امتدادا لتعاون هذه المجموعة.

- ١٠ -

لم تتحقق فكرة التنظيم المؤسسي لهذه المجموعة، وكانت العقبة الأساسية هي عدم توافر تمويل خال من الشروط فانطلق البعض في تنفيذ بعض المشروعات بتمويل ذاتي محدود ودون إطار رسمي، كمشروع فهرس أصول الفقه بالقاهرة، ومشروع موسوعة الحديث بالكويت، أو في إنشاء إطار رسمي دون تمويل (كتسجيل المعهد العالمي للفكر الإسلامي تسجيلا رمزيا على عنوان سكن د. إسماعيل الفاروقي سنة ١٩٨١م).

لذلك كان طبيعيا أن ينظم لقاء جديد لتنسيق هذه الجهود المتناثرة فتم اجتماع في لوكسمبورج (٩ ـ ١٩٨١/٧/١٢م) تأكد فيه ضرورة مواصلة السعي لإنشاء العمل المشترك وهو تأسيس ندوة عالمية دائمة للأنشطة العلمية الإسلامية، ووزعت الأعمال التأسيسية على المؤسسات المشاركة في هذا اللقاء، والتي كان بينها اختيار د. إسماعيل الفاروقي رئيسا مؤقتا ويعهد إليه بتكليف من يراه لإنجاز الأعمال الضرورية خلال المرحلة التحضيرية، وتكليف د. جمال عطية بمتابعة إجراءات التأسيس وتعبئة الموارد المالية، وتكليف المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالبدء بمشروع

الصياغة الإسلامية للعلوم وإعداد سلسلة كتب دراسية جامعية في الحضارة والثقافة الإسلامية.

- ١١ -

انطلق المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مشروع الصياغة الإسلامية للعلوم فعقد بالتعاون مع الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد مؤتمرا سنة ١٩٨٢م عن إسلامية المعرفة، قدم خلالها د. الفاروقي ورقة أصبحت هي خطة عمل المعهد بعد ذلك. وقد حصل على تمويل لنشاطه من الشيخ سليمان عبد العزيز الراجحي مكنه من مواصلة العمل، فعقد مؤتمرين آخرين: أحدهما سنة ١٩٨٤م بالتعاون مع وزارة الشباب والثقافة الماليزية في كوالالمبور، والآخر سنة ١٩٨٧م بالتعاون مع شعبة علم النفس بجامعة الخرطوم، واستمر في فتح مكاتب له وتفريغ العاملين في عدد من البلدان لتنفيذ خطته، حتى تغلبت الخطة الأمريكية؛ بتجفيف منابع العمل الإسلامي في أوائل التسعينيات، فانقطع عنه التمويل وتقلص نشاطه إلى الحد الرمزي الذي يبقى على وجوده القانوني.

- ١٢ -

من ناحيته تابع د. عطية ما كُلّف به من تأسيس الندوة الدائمة حتى تم ذلك سنة ١٩٨٢م باسم المجلس العالمي للبحوث الإسلامية، واختير السيد أبو الحسن الندوي رئيسا للجنة الإدارية، ود. محمود أبو السعود، ود. إسماعيل الفاروقي نائبين للرئيس، ووضعت اللجنة في اجتماعها الأول الذي استمر ست جلسات خطة عمل المجلس. وواصل المجلس تنفيذ خطته في حدود التمويل المحدود الذي أتيح له.

- ١٣ -

كان هذا عرضا سريعا لتاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر - ولا أصفه كما فعل د. المسيري إلى قديم وجديد - من حيث أشخاصه ومؤسساته ونشاطه..

أما من حيث مضمون الخطاب فلعله قد اتضح من هذا العرض - خاصة ما ورد تحت رقم ٧ - أن هناك اتفاقا عامّا على الأهداف، وأن الخلافات في هذا الصدد ناتجة عن ضبابية الرؤية لدى الجماهير ووضوحها لدى المفكرين ومن يقرأ لهم من المثقفين، وأن الخلاف على الوسائل مرتبط بمدى تحقق شروط ممارسة اللعبة الديمقراطية.

أما الزوايا التي عالجها د. المسيري فنسجل عليها الملاحظات التالية:

أ ـ أن المراحل التي مر بها الخطاب الإسلامي المعاصر لاتؤيد تصنيف الخطاب إلى قديم (قبل ١٩٦٥م) وجديد (بعد ١٩٦٥م).

ب ـ أن موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الغربية ومن الحداثة لم يتغير بدخول الحضارة مرحلة الأزمة، أو باحتكاكه بالعلمانية الجزئية والشاملة، أو باطلاعه على نظريات الحداثة وما بعد الحداثة؛ إذ موقف الفكر الإسلامي المعاصر موقف مبدئي من هذه المسائل، كما أنه موقف موحد، وما نلمسه من اختلافات على الصعيد الجزئي ناتج عن اختلاف الرؤية لمعايير الأخذ والرفض والتي هي في الأصل محل اتفاق. فنقاط الثبات في الشريعة وشروط المصلحة والضرورة ليست محل خلاف، وإنما يكون الخلاف في تنزيل هذه الشروط على الواقع، ومن هنا كانت أهمية بلورة آليات التطبيق ونظام الأولويات وهي مسائل نابعة من داخل المنظومة الإسلامية وليست نتيجة احتكاك بنظريات الحضارة الغربية.

ج ـ أن الخطاب الإسلامي المعاصر ليس جزءا من التيار العالمي بل هو استمرار لرسالة الإسلام التي هي جزء من سلسلة الخطاب الإلهي إلى البشرية عبر الرسل والأنبياء، وما يمر به هذا الخطاب من مراحل له أسبابه الذاتية، فقد مر بمرحلة اعتذارية في بداية الهجمة الاستعمارية والاستشراقية الشرسة، ثم بدأ مرحلة التثقيف الجماهيري العام، ثم دخل أخيرا في مرحلة البناء التخصصي لمعالم الحضارة الإسلامية في مجتمع معاصر، وما زال أمامه مرحلة الخطاب العالمي التي لم يتناولها إلا القليلون.

وهو في تجديده في مجال المنهج ـ وأصول الفقه أحد أجزائه ـ أو فروع الفقه والعلوم الاجتماعية إنما ينطلق من تسلسل ذاتي يحرص على التأصيل وتحقيق المقاصد واحترام القيم واتباع الأولويات ... كل ذلك بمنطق إسلامي وآليات إسلامية مؤصلة من الكتاب والسنة ومتميز عن نظائرها في التيار العالمي.

د ـ أن مشكلة استعادة الثبات للنص المقدس مشكلة غربية؛ حيث اهتز عندهم النص المقدس وبدأوا يحاولون تثبيته، ولكنها مشكلة غير قائمة أصلا في الفكر الإسلامي، وما المحاولات المتأخرة من بعض الشرقيين ذوي العقول الغربية إلا محاولة خلق مشكلة حيث لا مشكلة، وهي بدايات للاستشراق الشرقي بعد أن فشل الاستشراق الغربي في دسائسه، وهي لا تمثل مشكلة في الفكر الإسلامي المعاصر على الإطلاق. وقد تكفلت علوم السنة بحفظ نصوصها، وتكفلت قواعد اللغة بتفسيرها،

كما تكفل أصول الفقه ببيان طرق الاستنباط منها، ولا توجد لدينا مشكلة اسمها «استعادة الثبات للنص المقدس».

هـ ـ قرر د. المسيري أن الإسلاميين «تصوروا إمكانية تبني منظومة الحداثة الغربية ومزجها بالإسلام...»، «وأن المنظومة الإسلامية تراجعت وتقلصت أبعادها وفقدت شمولها باعتبارها رؤية للكون، وبدلا من طرح تصورات إسلامية لكل مجالات الحياة أصبحت القضية هي (أسلمة) بعض جوانب الحداثة. وكانت هذه الأسلمة تأخذ في معظم الوقت شكل حذف المحرمات بلا إضافة ولا إبداع، وتأكيد الجوانب الحلال في الحضارة الغربية أو البحث عن تلك الجوانب في المنظومة الإسلامية التي لها ما قبلها في تلك الحضارة الغربية، الأمر الذي يعني ضمور الجوانب الأخرى التي تشكل صميم خصوصية المنظومة الإسلامية».

والدكتور المسيري يعني هنا ما يسميه الخطاب القديم؛ لأنه كان قبل ذلك يتحدث عن رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده، ولأنه تحدث بعد ذلك عن أن حملة الخطاب الإسلامي الجديد لا يشعرون بالإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية، وأن خطابهم ينبع من نقد جذري لها.

والدكتور المسيري في هذا قد خانه التوفيق في أكثر من جانب:

١ـ فدون محاولة مناقشة كتابات الطهطاوي ومحمد عبده أو الدفاع عنهما، فإنهما ببساطة لم يفقدا يوما الرؤية الشاملة للإسلام.

لقد اتهم الدكتور المسيري رفاعة الطهطاوي بالصمت عن احتلال فرنسا للجزائر، بسبب إعجابه بالحضارة الغربية. والحقيقة تقول: إن إعجاب الطهطاوي كان بالعلوم الطبيعية المحايدة التي سماها «علوم التمدن المدني» والتي سبق للغرب أخذها من الحضارة الإسلامية .. وفي ذات الوقت رفض الفلسفة الوضعية الغربية، التي تقف بالمعارف عند العقل والتجربة وحدهما، واشترط دليل الشرع مع العقل والتجربة، ووصف هذه الفلسفة الوضعية بأن «بها حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية»... كذلك رفض القانون الوضعي الغربي (كود نابليون) ودعا لإحياء القانون الإسلامي بالاجتهاد والتقنين الحديث .. وهاجم استعمار فرنسا للجزائر، بل وشمت في شارل العاشر ورجال الكنيسة الذي اعتبروا احتلال الجزائر فوزا للنصرانية على الإسلام عندما أطاحت بهم ثورة ١٨٣١م.. وكتب ذلك في (تخليص الإبريز) أي وهو مقيم بباريس، إبان بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر.

أما محمد عبده فبريء من هذه العبارة المزعوم نسبتها إليه، التي تتحدث عن الغرب باعتباره إسلاما بلا مسلمين .. وعلى العكس من ذلك له نقد عميق لمادية الحضارة الغربية .. التي وصفها بأنها حضارة الذهب والفضة والجنيه والليرة والبهرج والفخفخة التي لا علاقة لها بالإنجيل وروحانياته، والتي تتميز عنها الحضارة الإسلامية بالوسطية الجامعة بين المادة والروح.

٢ـ كما أنهما لم يحاولا «أسلمة» بعض جوانب الحداثة، فقضية «الأسلمة» جاءت متأخرة بواسطة الفصائل المتأخرة من تيار الصحوة الإسلامية على النحو الذي أوضحناه تفصيلا فيما سبق.

٣ـ ثم إن حذف الحرام وتأكيد الحلال منهج إسلامي أصيل، فقد استبقى الرسول من الجاهلية ما لا يخالف أحكام الإسلام وضمنه في نسيج الشريعة كالمضاربة، واستبعد ما يخالفها كالربا، وأحل مكانه البديل الإسلامي، كما صرح القرآن (وأحلَّ الله البيع وحرم الربا).

٤ـ إن القضية التي يشير إليها د. المسيري هي قضية منهج «الأسلمة» وهي قضية لم يتعرض لها الطهطاوي أو محمد عبده، وإنما هي من همومٍ الخطاب الإسلامي الذي أسماه بالجديد والذي برأه من الإعجاب بالحداثة الغربية!!

٥ـ تخلو قائمة الأسماء التي ذكرها د. المسيري ـ على أنها أمثلة على حملة الخطاب الإسلامي الجديد ـ من أسماء هامة، هي رموز لهذا الخطاب بل هي التي أعطت هذا الخطاب شرعيته، خاصة في النواحي التي اعتبرها د. المسيري معالم هذا الخطاب، كالشيخ الغزالي رحمه الله، والدكتور القرضاوي، والدكتور عمارة، والأستاذ عبد الحليم أبو شقة رحمه الله، والدكتور حسن الترابي، والدكتور كمال أبو المجد، وغيرهم.

لقد طال هذا التعقيب أكثر من المعتاد، ولكن القضايا الهامة التي أثارها د. المسيري تستحق أكثر من هذه الإشارات. وأنا أكرر شكري له وأدعوه إلى إعادة النظر في الموضوع.

ـ ١٤ ـ

ولا يسعني قبل ختام هذه الورقة إلا أن اسجل نقدي لها، فهي أولا غير شاملة، إذ إنني لم أقصد إلى حصر جميع روافد الخطاب الإسلامي المعاصر، لما يتطلبه ذلك من جهد في معرفة هذه الروافد، ولكني قصدت تسجيل ما أعرفه مما قد

ينساه التاريخ إذا لم يسجل، واكتفيت فيما عدا ذلك بإشارات إلى أسماء بعض المدارس الفكرية، لعل غيري ممن كان له بها احتكاك يكمل الصورة.

وبطبيعة الحال فإن هذا الأسلوب ينتج عنه عدم التوازن بين الروافد مما لا يعكس أهميتها فضلا عن أنه غير مقصود.

وهي ثانيا غير دقيقة لأني لم أعتمد فيها على مصادر مكتوبة وإنما على الذاكرة الكليلة التي قد تند عنها بعض التفصيلات بعد مضي عشرات السنين، وإن بقيت حافظة للخطوط العريضة، وهي بالتالي قابلة لإضافة مزيد من الضبط والتحديد فضلا عن التصويب.

# حركة الفكر الإسلامي المعاصر
# خلال القرن العشرين

### ١ـ أين نضع بداية المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر، وما هي المؤثرات التي أدت إليه؟

الدكتور جمال عطية: من الصعب تحديد البداية في سنة معينة، أو في شخص معين؛ لأن ما يمكن أن نطلق عليه بداية الفكر الإسلامي المعاصر مع جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبدة، وغيرهما...، ولكلٍ تعبيراته عن هذه الفكرة المحورية، إلا أننا لا ينبغي لنا أن ننظر إليهم على أنهم بداية نور بعد ظلام، لأن العصور والقرون السابقة عليهم قامت فيها حركات تحاول تجديد الفكر الإسلامي، سواء في الهند، أو في اليمن، أو في المنطقة العربية.

وقد أثرت التطورات المختلفة التي حدثت في الفكر الإسلامي، وتبلور نتيجة ذلك اتجاهان: اتجاه علمي، واتجاه حركي.

الاتجاه العلمي: بدأ بالكتابات المعبرة عن اتجاه التجديد، وذلك في كتابات جمال الدين الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد عبده، ولا يمكن أن نغفل دور مجلة المنار في هذا الصدد.

ثم تبع هذا تحركات فردية لبعض المؤلفين وخاصة في العشرينيات والثلاثينيات، وكانت هناك أصداء واسعة لإلغاء الخلافة العثمانية، والتي طرح إلغاؤها أسئلة وإشكالات كثيرة، نحو: لماذا ألغيت؟ وماذا بعد إلغائها؟ هل نعيد الخلافة؟ وأية صورة تعود بها؟ ... إلى آخره.

هذا هو ما كان من الاتجاه العلمي، فإذا انتقلنا إلى الاتجاه الآخر، وهو الاتجاه الحركي، فإنه مع تطور الكتابة والتأليف زادت الفعالية على الصعيد الحركي، مما أعطى للمسألة أهمية أكثر، ومزيدا من التجذر في أرضية الأمة الإسلامية؛ لأنه مع نشأة حركات شعبية تجمع الشباب، وتعبر عن إصرار على الإصلاح والنهضة في اتجاه معين، مما يعني أن هذا التغيير أصبح له قوة وسند من هؤلاء العاملين في هذه الحركة. وقدرة حركة الإخوان المسلمين معروفة بما جمعت من شباب وشيوخ، وبما استنفرت من طاقات في كل الاتجاهات.

أما بالنسبة للمؤثرات: فأعتقد أن الحرب العالمية الأولى وما نتج عنها من إعادة توزيع مراكز القوة والسيطرة للمنطقة الإسلامية دفع الناس على التفكير فيما يجب أن يكون عليه المستقبل. وهنا حصل المزج بين التوجه الإسلامي، والتوجه التحريري من الاستعمار، والتوجه الوطني، فقد امتزجت هذه العناصر، وأرى أن تيار الإخوان تمكن من حل إشكال التعارض بين هذه العناصر، ونجح في دمجها بعضها مع بعض في تيار واحد بحيث لم يعد هناك تمزق، أو صراع داخل الشخص في أنه هل يختار التيار الوطني، أو التيار الإسلامي، أو التيار التحريري، فهذا كان له أثر كبير.

كذلك فإن الفترة ما بين الحربين أعطت فرصة جديدة لتبادل الأفكار وتنميتها، حتى إذا جاءت الحرب العالمية الثانية أصبحت المعركةالفكرية على أشدها.

وفي هذه الفترة برز عنصر جديد، وهو التيار الشيوعي، أو الماركسي، وكان بروز هذا التيار له أثره كذلك في التفكير الإسلامي، فقد طرح على العاملين في الحقل الإسلامي سؤال آخر حو صراع الأيديولوجيات، وهل الإسلام أيديولوجية؟

ومن هنا بدأت محاولات الفكر الإسلامي في تقديم الإسلام في صورة نسق فكري متكامل، حتى يكون بديلا عن التيارات والأيديولوجيات الموجودة على الساحة.

فلا شك أن هذا كان له أثره في بعض كتابات هذه الفترة، وإن كانت الصورة لم تكتمل إلا في مرحلة لاحقة بعد أن نضجت هذه الكتابات.

هذه هي بعض المؤثرات التي أدت إلى تطور الفكر الإسلامي في هذه المرحلة.

### ٢ـ ما أهم التيارات في الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين؟

الدكتور جمال عطية: نستطيع أن نتبين تيارا يسعى للإصلاح بهدوء على اساس التعليم والتربية، وإصلاح الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ومن الممكن اعتبار هذا هو التيار العام، الذي كانت تصب فيه روافد متعددة، سواء على الصعيد الرسمي من الكتابات والخطب، من المؤسسة الدينية أو غيرها من المؤسسات، وكذلك على الصعيد الشعبي من جمعيات مثل الشبان المسلمين والجمعية الشرعية، وغير ذلك من الاتجاهات التي تعمل في هدوء على أساس توعية الناس، وتربيتهم.

فهذا ما يمكن أن نعتبره الأرضية الصلبة التي تحفظ للناس عقيدتها ومشاعرها الإسلامية.

بعد ذلك نجد هناك تيارات أخرى تنطلق فوق هذه الأرضية، وتمتاز هذه التيارات بأنها أكثر تخصصية، حتى يمكن أن نسميها بالفكر الإسلامي المعاصر؛ لأنه يبعد تسمية التيار الأول بالمعاصر؛ لأنه لم يقدم جديدا يختلف عن المادة الثقافية والعلمية الموجودة في القرون الماضية، أما التيار المعاصر فقد بدأ يتبلور في مواجهة المشاكل المعاصرة بفكر إسلامي ، ومن داخل تيار الفكر الإسلامي المعاصر بدأ كتّاب الحركة الإسلامية يهتمون بتناول القضايا في صورة منهج التنفيذ، بمعنى كيف يمكن تغير الأوضاع إلى هذه الصورة المثالية، التي نتصورها للمجتمع الإسلامي.

فهناك ـ في نظري ـ ثلاث مستويات، وهي غير متعارضة، هذه المستويات الثلاثة امتدت زمانيّا ربما على ما بعد الحرب العالمية الثانية، حتى الجمعيات كالجمعية الشرعية، أو أنصار السنة المحمدية ونحوها التي تتبع ما عرف بعد ذلك بالاتجاه السلفي، لم تكن هذه النزعة السلفية حادة بالصورة المعروفة لنا الآن، وإنما بدأ الاستقطاب بعد الحرب العالمية الثانية، وبدأت التأثيرات السياسية تؤدي إلى ظهور اتجاهات أكثر حدة منها الاتجاه السلفي، والذي انتشر بقوة في السعودية والخليج، ثم امتد الى باقي البلاد، ليس فقط البلاد العربية والإسلامية، بل حتى في المراكز الإسلامية بأوروبا.

كما بدأ يظهر التباين في الرؤية بين الجماعة الإسلامية في باكستان بقيادة المودودي وبين رؤية الأخوان من الناحية النظرية، وهنا جاءت أفكار سيد قطب، والتي تناولت هذا الخط الذي لم يكن متمايزا بشكل واضح عن فكر الإخوان، ولكن تعمق نتيجة الظروف التي مر بها الأستاذ سيد قطب، هذه الظروف التي أنتج في ظلها كتابات مثل كتاب «معالم في الطريق»، ونحوه.

في الحقيقة نستطيع أن نعد ما سبق ذكره حركات تحاول أن تصل إلى أهدافها بطرق مشروعة، ثم ظهرت حركات العنف والتشدد، والتي عانت منها المنطقة في الفترة الماضية، وما زال بعض آثارها موجودا حتى الآن.

هذا عرض سريع للتيارات المختلفة، ومن خلال تطور الاتجاه العام ومع امتداد الزمن بدأت تنضج الأفكار، وظهرت كتابات أكاديمية أو علمية أو منهجية أكثر

نضجا مما مضى، وهذه الاتجاهات الأكاديمية المعاصرة هي البارزة على الساحة، وإن كان هناك بعض التيارات التي لها إنتاجها العلمي القليل، والذي لا يبدو واضحا إلى جانب الاتجاهات الأكاديمية المعاصر.

ثم تلى ذلك ظهور مجلة «المسلم المعاصر» التي حاولت أن تستعين بالعناصر الناضجة المفكرة في هذا الاتجاه، حتى تنتج تصورا إسلاميا يحلل مشاكل المعاصرة من وجهة نظر إسلامية.

ثم جاء دور المعهد العالمي للفكر الإسلامي كمؤسسة عندها مصادر تمويل تستطيع أن تُفعِّل وتُقَوِّي هذا الاتجاه بصورة أكثر فاعلية، وأكثر تأثيرا.

ورغم التضييق الواقع على الاتجاه الإسلامي حتى في الناحية العملية، إلا أنه على امتداد المنطقة العربية على الأقل، وخاصة في السعودية ومصر صدر عدد ضخم جدا من رسائل الماجستير والدكتوراه التي عالجت نواحي كثيرة كانت تفتقدها التيارات الإسلامية، وللأسف الكثير منها لم يطبع بعد، ولم تتح له فرصة النشر، لكنها على أية حال أصبحت تغطي فراغات موجودة في الخريطة الفكرية الإسلامية المعاصرة.

### ٣- ماهي القضايا الرئيسية التي طرحتها تيارات الفكر الإسلامي المعاصر؟

الدكتور جمال عطية: قضية الإسلام والحكم كانت من أهم القضايا التي طرحت؛ لأنه لم يكن واردا في عقل المسلم المعاصر أن الإسلام له مجال أكثر من نطاق العبادة والحياة الشخصية، ولذلك كان طرح قضية الإسلام والحكم معلما جديدا طرحته الحركة الإسلامية.

ورغم وجود الخلافة العثمانية فإنها كانت خلافة ضعيفة منهارة، لا يفخر بها مسلم، حيث إنها لا تمثل الإسلام تمثيلا صحيحا، بل مجرد تمثيل رمزي، وهذا هو السبب الحقيقي وراء ضيق الناس من الدولة العثمانية، ولم يكن ضيقا بالنظام الإسلامي في نفسه.

ففكرة إعادة الإسلام مرة أخرى ليحكم نظام الحياة كان أهم شعار طرح، ودارت حوله المناقشات والمعارك الفكرية، وما زالت حتى الآن؛ رغم أن هذه القضية أصبحت أحد ركائز الرأي العام الآن.

وهذه ملاحظة ينبغي أن نقف عندها كثيرا، فرغم أن الحركة الإسلامية تُحارَب في كل البلاد تقريبا إلا أن القاعدة الشعبية تمثل ضغطا على الحكومات، والأنظمة السياسية؛ بحيث إننا نجد تناقضا بين اعتراضات الحركات الإسلامية على دساتير معظم الدولة الإسلامية، رغم أن هذه الدساتير تنص على أن الشريعة الإسلامية مصدر أساس للتشريع، وذلك لأن الأنظمة غير جادة في هذا، وإنما تريد فقط إنها تتجاوب مع المشاعر الشعبية لتستوعب هذا التيار.

والذي يؤكد شيوع هذه القضية، وتحولها إلى قضية مسلّمة لدى الرأي العام الإسلامي أن الكلام اليوم عن الإسلام كنظام للحياة ونظام للحكم أصبح كلاما معتادا ليس فيه جديد، بينما كان منذ أربعين سنة شيئا جديدا وثوريًا، ويحتاج إلى إقناع الناس به.

فهذه كانت القضية الرئيسية التي طرحها الفكر الإسلامي المعاصر، ليس فقط بمعنى وصول حركة إسلامية إلى الحكم، ولكن بمعنى أوسع، وهو فهم الإسلام على أنه نظام شامل للحياة، وبهذا المعنى الواسع تدخل القضايا الأخرى، الاقتصادية، والتربوية، والإعلامية، وغيرها، ثم تدخل القضايا العلمية الأخرى، وحركة إسلامية المعرفة، فكل هذا التعبير عن مفهوم: الإسلام نظام شامل للحياة، ومرجعية للمسلم على الصعيد الفردي والجماعي؛ فهناك قضايا كثيرة لكن يضمها هذا الإطار العام.

فمثلا القضايا الاقتصادية طرحت باعتبار أن الاقتصاد عصب الحياة، فمثلا قضية الربا ظلت ملحة على ضمير المسلمين طيلة القرنين الماضيين، حين بدأت تظهر البنوك في البلاد الإسلامية، فكان التساؤل هل نظام البنوك هو حلال أم حرام، وظلت الفجوة موجودة طيلة الفترة الماضية على أساس إن هذه البنوك تتعامل بفائدة والفائدة هي الربا المحرم، وبالتالي لا يجوز التعامل معها إلا للضرورة الشرعية بحدودها المعروفة.

ثم كانت النقلة النوعية التي حصلت في الخمسينيات والستينيات حيث بدأنا في التفكير في أنه لا ينبغي لنا أن نظل في المربع نفسه، الذي حصرنا أنفسنا فيه طيلة الفترة الماضية، ومن ثم بدأنا في طرح بديل يقوم بمهمة هذه البنوك، ويستخدم أسلوب آخر غير أسلوب الفائدة، وهناك ظهرت فكرة البنوك الإسلامية، وأحدثت دويًا كبيرا لأنها كانت عبارة عن تحدي للنظام الاقتصادي العالمي الرأسمالي، ونتيجة لهذه الضجة فهم البعض أن البنوك هذه هي النظام الاقتصادي الإسلامي،

وهذا ليس بصواب، لأن البنوك ليست إلا أداة من أدوات النظام الاقتصادي.

كما أن نشأة بعض البنوك الإسلامية في وسط غير إسلامي، أو غير محكوم بالإسلام لا يمكن أن يقدم الصورة المثلى للتطبيق، لكنها في النهاية عبارة عن اختبار واقعي، لمعرفة هل بالإمكان فعلا قيام نظام بديل.

ومن الممكن القول بأن البنوك الإسلامية تعبير عن الصحوة الإسلامية في هذا المجال، ونجاحها أعطى مردودا أو مكافأة للتيار الإسلامي؛ لأن معناه إثبات أن الشعارات الإسلامية ليست مجرد شعارات نظرية، وإنها قابلة للتطبيق؛ لأن هذه البنوك رغم وجودها في وسط وبيئة معادية لها استطاعت أن تبقى، وتثبت نجاحها.

وهناك أيضا مجالات أخرى كالتربية والإعلام وغيرها جرت فيها محاولات عديدة.

### ٤ـ *ما هو مفهوم الحركة لديكم؟*

الدكتور جمال عطية: مفهوم الحركة هو تحول الفكر إلى واقع، فالإنسان إذا اقتنع بفكر جديد، وكان مخلصا له يعمل على ترجمته إلى واقع في مجال حياته الشخصية، ويظهر هذا للمحيطين به.

فإذا كان الفكر يتعلق بالعلاقات الاجتماعية فتحتاج الترجمة العملية إلى تعاون، وإلى عمل جماعي، وهنا يبدأ اختلاط مفهوم الحركة بمفهوم التنظيم، رغم أن الارتباط بين المفهومين ليس بالضروري، فمن الممكن وجود حركة دون تنظيم بالمعنى الضيق لمفهوم التنظيم المنفصل عن تنظيمات المجتمع، كما أنه من الممكن وجود حركة قائمة من خلال تنظيمات المجتمع نفسه، سواء تنظيمات المجتمع المدني، أو تنظيمات الدولة العامة.

فإذا فهمنا الحركة بمعناها العام فيكون مفهومها هو التحرك الذي يحدث من خلال الأجهزة المختلفة رسمية وشعبية، لترجمة الفكر الإسلامي إلى واقع إسلامي.

أما الحركة بالمعنى التنظيمي فهي تجمع مجموعة من الناس على فكر معين، أو برنامج معين لتنفيذه، أو التعاون على تنظيم الجهود؛ لأن الجهد الجماعي أكثر قوة وفاعلية، وأكثر دواما واستقرارا من الجهد الفردي أو الجهود الفردية.

### ٥- هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها؟ أم نشأت بصورة حركية صرفة؟ وهل ولدت الحركة فكرا؟

الدكتور جمال عطية: بناء على مفهوم الحركة السابق، فلا بد أن تكون نابعة من فكر، وحتى الحركات الوطنية لا بد أن تنبع من مبدأ، كمبدأ التحرر من الاستعمار، أو النهضة بالبلاد في المجالات الاقتصادية أو الاجتماعية، فلا بد أن يكون هناك فكرا تسعى الحركة لتنفيذه.

فالحركة الإسلامية لا شك أنها نابعة من الفكر الإسلامي على الأقل بشقه العام الذي أشرنا إليه في بداية الحديث.

والشق الثاني للسؤال: هل نتج عن الحركة فكر؟

والإجابة: نعم ولا، في نفس الوقت!!

لا؛ لأن الظروف التي نشأت فيها الحركة الإسلامية المعاصرة وتطورت كانت ظروف أشبه بعملية الاجتياح، فهناك ثورة وطنية عارمة حالت دون إقبال الشباب على الانضمام إلى الحركة، ولم يكن يسمح للحركة بأن ترتب صفوفها، وتنظم تكوين وتربية هؤلاء الشباب على مبادئها وأفكارها العامة.

ورغم وعي القائمين على الحركة بالعجز الكبير في الناحية الفكرية؛ لأن هذا الاجتياح الشعبي الذي تم لم يدع لهم فرصة، ولذلك فأدبيات تلك الفترة لا تمثل الصورة المنشودة للفكر الإسلامي، كمجلة «الشهاب» مثلا التي أصدرها الأستاذ حسن البنا، ومثل بعض الكتب التي كلف حسنُ البنا بعضَ المنتمين إلى الحركة بكتابتها، ككتاب «فقه السنة» للشيخ سيد سابق، وكتاب «خطوط في الاقتصاد الإسلامي» لمحمود أبي السعود، وكتاب البهيّ عن المرأة. فهذه كلها فلتات لا تمثل الفكر المطلوب.

ولذلك حدث من داخل الحركة نفسها أن انتبهت مجموعة إلى خطورة هذه الثغرة، وخطورة محاولة سدها، وكان هذا التجمع المحدود البداية، حيث أصر أصحابه وكانوا لا يتعدون سبعة، أشخاص على متابعة السير في هذا الاتجاه، وكان ذلك هو البداية التي أدت إلى ظهور مجلة «المسلم المعاصر»، في نهاية المطاف بعد مرور حوالي ثلاثين عاما، حيث بدأ هذا التنبه حوالي سنة ١٩٤٧م، بينما صدرت مجلة «المسلم المعاصر» سنة ١٩٧٤م.

وحاولت المجلة أن تكون ندوة مكتوبة يلتقي فيها الناس على تباعد الأفكار، لكي يتبادلوا الفكر. فلم تكن مدرسة فكرية بالمعنى المفهوم، وإنما كانت خطا عريضا يحاول أن يسد ثغرة، بالتنويه على وجودها، والحاجة إلى سدها.

قد يكون بمرور السنوات وجدت معالم لمدرسة فكرية معينة، وإن كنت أنا شخصيّا ما زلت أرى أنه من الأفضل ألا تتحول إلى مدرسة فكرية، وأن تظل فكرا مفتوحا طالما أن الثوابت والأساسيات متفق عليها، لأن عدم التحول إلى مدرسة يعطي مساحة أكثر للحركة والحوار بعيدا عن التعصب لفكر مدرسة محددة؛ لأن هذا التحول يعني بداية النهاية للحركة الفكرية.

هذا بالنسبة لحركة الأخوان المسلمين، أما الجماعة الإسلامية في باكستان بقيادة المودودي، فقد اهتمت كذلك بالجانب الفكري، وأنشأت مبكرا مؤسسة لهذا الغرض في بريطانيا هي المؤسسة الإسلامية في ليستر.

كما أن ندوة العلماء في الهند وهي أصلا جماعة علمية مدرسية أنشأت مركزا للدراسات الإسلامية تابعا لجامعة أكسفورد ويرأس السيد أبو الحسن الندوي مجلس أمنائه.

### ٦- *إلى أي مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامي بالحالة الراهنة للعالم، وما يكتنفها من تغيرات؟*

الدكتور جمال عطية: من طبائع الأمور وضرورتها أن توجد نظرية أولا، ثم تتفاعل النظرية مع الواقع. وإلحاح الواقع وحاجته إلى التغيير ينتج عنه دائما صراع يشد المنظرين، وينزلهم من أبراجهم العاجية لمعالجة الواقع.

فنجد مثلا أنه حدث تعجل في إنشاء البنوك الإسلامية قبل أن تكتمل حركة التنظير، وكان هذا أهم أسباب تعثرها في البداية، وتنبهنا بعد ذلك إلى ضرورة سد هذه الثغرة بإنشاء مراكز بحوث ودراسات، وإقامة ندوات ومؤتمرات لتعويض النقص في حركة التنظير، التي كان يجب أن تسبقها.

ونفس الأمر حصل على الساحة الفكرية العامة فقد كان هناك تحديّا في فترة الحرب العالمية الثانية، وأدى صراع الأيديولوجيات إلى تقديم الإسلام على أنه أيديولوجية، بمعنى أنه نسيج فكري متكامل متسلسل بشكل منطقي يرد على الأسئلة من بداية مسائل العقيدة، ونظرية الوجود والمعرفة حتى الأنظمة التفصيلية المختلفة.

فاحتياجات الواقع من ناحية وضرورات التنظير الذي يحتاج إلى هدوء وتأمل وفترة زمنية ينضج خلالها كان وراء ما نراه من صفات اتسم بها الإنتاج العلمي والفكري الإسلامي خلال هذه الفترة، لكن مع طول الفترة أعتقد أنه أمكن للنظرية أن تقف على قدميها وتكتمل، وإن كانت ما زالت بحاجة إلى إخراج نهائي لها، وهنا تأتي أهمية الدراسات التطبيقية والميدانية، والتي جاءت وقت الاهتمام بها اهتماما خاصّا.

وأستطيع القول بأن ما سبق إنما هو على صعيد العالم العربي والإسلامي ومشاكله.

لكن إذا نظرنا إلى أن الإسلام دعوة عالمية، وأنه بالتالي يجب أن يقدم الإسلام على الصعيد العالمي كأيديولوجية، أو كرسالة، فهنا تختلف القضايا، ويختلف طريق التقديم، وما زلنا في هذا الصدد فقراء حد كبير، والحاجة الملحة في هذا الجانب بدأت تعبر عن نفسها، لكن التجاوب مع هذه الحاجة ليس بالقدر المطلوب.

قد يكون السبب في هذا عائق اللغة من ناحية، لأن التأليف بلغات العالم والدخول في حوار بتلك اللغات يحتاج إلى محاور يتقنها.

فهناك عدة إشكالات منها فهم مشاكل العالم، وفهم واقع الغرب، والوعي برأي الإسلام في ذلك، والجمع بين هذا وإتقان اللغة، كل هذه الأمور فيها قصور شديد من جانب الفكر الإسلامي.

### ٧- إلى أي مدى تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

الدكتور جمال عطية: التأثر والتأثير شيء طبيعي، وفي الماضي حدث الاحتكاك مع الحضارات الأخرى التي كانت موجودة عند ظهور الإسلام، وهذه الحضارات لم تكن - بطبيعة الحال - هي نقطة البداية في الحضارة الإنسانية، فالحضارات اليونانية والرومانية تأثرت بما كان قبلها من حضارات مصرية وهندية وصينية وفارسية، فالتفاعل الحضاري شيء طبيعي.

وإنما القضية هي قضية الضوابط التي تنظم هذا: ماذا نأخذ، وماذا ندع؟ تماما كما حدث في الماضي مرتين مرة حينما كان المسلمون هم الذي يأخذون

من الحضارة اليونانية قاموا بالاختيار، وحينما تحول التيار وبدأ الأوربيون يأخذون من المسلمين قاموا كذلك بالاختيار، فاختاروا ما يأخذونه، وتركوا ما لايريدونه.

فالقضية هي: ماذا نأخذ؟ وماذا ندع؟

وللأسف فإن كثيرين لا يتبنون ضرورة الالتزام بهذا الأمر، فلذلك نجد اتجاها يريد أن نأخذ من الغرب كل شيء خيره وشره، حلوه ومره.

وفي المقابل نجد اتجاها مغايرا يدعو إلى الانغلاق على أنفسنا، ورفض الغرب بأكمله خيره وشره، فكلا الاتجاهين غير واعي للقاعدة التي أشرت إليها، وهي أننا لا يمكن أن ننغلق على أنفسنا، وأن التفاعل الحضاري سُنّة من سنن الكون، وإنما المهم في الاختيار: ماذا نأخذ، وماذا ندع.

وعدم الوعي بهذا المبدأ أو سوء تطبيقه نتج عنه تأثيرات متغايرة؛ ولذلك نجد على الساحة كتب تجعل الإسلام اشتراكيا، وأخرى تجعل الإسلام رأسماليا، وثالثة تجعل الإسلام ديمقراطيا، ورابعة تجعل المستبد العادل هو الصورة المثلى للحاكم، وغير ذلك من الأفكار المضطربة الناتجة عن عدم أصالة البناء الفكري، وتنظيم الروافد التي تأتي من الغير.

وفي الحقيقة ما زلنا بحاجة إلى وضع هذه الضوابط موضع التنفيذ الصحيح، وهذه إحدى مشاكلنا الفكرية المعاصرة.

وعلى سبيل المثال نحن لم نجد خرافات التراث اليوناني، وإنما الذي أخذوه هم الأوربيون حيث اعتبروه من تراثهم التاريخي، والأوربيون لما أخذوا علوم المسلمين لم يأخذوا العقيدة الإسلامية، رغم أن هذه العلوم نتجت عن حضارة متكاملة، ولكنهم أخذوا فقط ما كان ينفعهم.

إذ ليس التفاعل صعبا إذا كان الإنسان واعيا للمعايير، أما إذا كانت تستهلكه المظاهر، وتغريه الأشياء البراقة فطبيعي سيقع في الحيرة والضياع.

### ٨ ـ هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تطرح على الصعيد العالمي؟ وما أهم مجالات الحوار التي دخلت فيها مع الفكر الآخر؟

الدكتور جمال عطية: للأسف ليس لدينا هذا الاستعداد إلى الآن، ورغم أن حركة الاستشراق تمثل تحديا يجب الرد عليه، والدخول في حوار معه، لكننا لم

ندخل في هذا الحوار إلا متأخرين، ومتأخرين جدا، فكتب المستشرقين تترجم بعد تأليفها بعشرات السنين، ثم يبدأ رد الفعل، ومحاولة دراستها والرد عليها بعد عشرات السنين يكون المؤلف المستشرق نفسه قد مات، وتكون الحركة الاستشراقية غيرت خطتها، فإلى يومنا هذا هناك أناس يناقشون جولدتسهير، وشاخت، وغيرهم ممن ماتوا، وانتهت أفكارهم، وحركة الاستشراق غيرت اتجاهها. فهذا مجال نحن غير موفقين في إجراء الحوار فيه.

نفس الشيء حصل في الحوار الإسلامي المسيحي الذي بدأ بمبادرة من المسيحيين، والفاتيكان لديه جهاز كامل للحوار مع الأديان الأخرى، ولديه خبراء متخصصون في الحوار مع الإسلام ودراسته، وألفوا كتب خاصة. بالموضوع، ولم تقم بذلك الكنيسة الكاثوليكية في روما فقط، وإنما أيضا مجلس الكنائس العالمي في جنيف عنده الأسلوب نفسه.

وحينما ألحوا على قضية الحوار كنا ـ نحن المسلمون ـ نهرب منها، وقد قال بعض المسؤولين لي: إننا نهرب لأنه ليس لدينا من يقدر على الدخول في هذا الحوار.

أما على الساحة الفكرية الفلسفية والأكاديمية فمن الممكن الدخول في حوار، لكن ذلك يحتاج إلى إعداد، ولا يكفي ترشيح اثنين أو ثلاثة وإرسالهم إلى مؤتمر، بل لابد من خريطة للقضايا المطروحة، وأخرى للقضايا التي سنطرحها للحوار، ثم تجري الدراسة المسبقة لما سنقوله في مثل هذه الحوارات، ولابد أن يتم ذلك بشكل رصين ومتزن، وبهدوء ونضج، قبل أن نبدأ الحوار.

وهذا يقتضي ـ كما أشرت من قبل ـ إلى إتقان اللغة فضلا عن الدراسة الواعية لمشاكل الغرب، والفكر العالمي.

وكل هذا ليس مستحيلا، ولا صعبا، وإنما يحتاج إلى بذل الجهد المناسب له، وستكون له نتائج إيجابية كبيرة جدا؛ لأن العقول المفكرة في الغرب سواء كانوا أساتذة جامعات، أو زعماء سياسيين، أو صحفيين، أو مؤلفين، أو كتاب أو فنانين هؤلاء إذا دخلت معهم في حوارات جادة نجد لديهم استعدادا كبيرا لتقبل الرأي الآخر، وليس لديهم تعصب أو تمسك بموقف مسبق، وأعتقد أن غالبهم سيتقبل الرأي الآخر لمصلحته هو، حيث إنه يرى أنه أولى بالحقيقة من غيره، وهذا مبدأ إسلامي نفتقده نحن للأسف.

لابد لكي يكون هذا الحوار مثمرا أن نبدأ بداية صحيحة، لكن إذا نظرنا مثلا

إلى كليات الدعوة فمعظمها لا يدرس اللغات الأجنبية بصورة جادة، فضلا عن عدم الاهتمام الكافي بدراسة الحضارات الأخرى، والمشاكل الموجودة في الغرب، ثم نقوم بعد ذلك بإرسال الخريجين من مثل هذه الكليات إلى المراكز الإسلامية في الغرب، دون أن يعي قضايا الغرب ومشاكله، ودون أن يعرف لغته، ومع ذلك نحمّله مسؤولية تمثيلنا، ونحمّله مسؤولية دعوة الغرب إلى الإسلام. فمناهج هذه الكليات تحتاج إلى تغيير جذري حتى يصبح إعداد الدعاة على المستوى الأكاديمي والفكري الملائم، وتكون هناك خطة قومية لذلك، ولا تكفى أبدا الجهود الفردية في هذا الصدد، والتي يقوم بها بعض الأساتذة تحت إلحاح الآخر، كالدكتور زقزوق، والدكتور أبو المجد، والدكتور العوا.

**٩- نلاحظ تشابها شديدا في المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامي في بداية القرن مع تلك المعروضة في نهايته، ما مدى صدق هذه الملاحظة، وأسبابها؟**

الدكتور جمال عطية: هذه الملاحظة صحيحة، ولكن يجب أن نعطيها حجمها الحقيقي بمعنى أن القضايا التي أثيرت في بداية القرن ما زالت مثارة إلى الآن، ولكن أضيفت لها قضايا أخرى، فليست القضايا الأولى هي الوحيدة المثارة الآن، فإذا كانت في بداية القرن تمثل ١٠٠٪ من القضايا، فهي الآن لا تمثل ١٠٠٪ من القضايا؛ لأن هناك قضايا جديدة أضيفت إليها.

لكن بقاء هذه القضايا القديمة مثارة حتى الآن سببه في تصوري عدم تصفية القضايا، فحينما نبحث في قضية ما، سواء حدث اهتمام ببحثها في فترة وجيزة، أو امتد هذا عبر عدة سنوات، يجب حينما نصل إلى نتيجة أن نقلب الصفحة، وننطلق إلى الخطوة التالية، لكنّ أحد عيوبنا للأسف أننا كلما نتناول قضية نبدأها من البداية، وكأن شيئا لم يقل في هذا الموضوع من قبل.

ومن أسباب هذا عدم تنظيم المعلومات، فالمعلومات المتاحة غير مبوبة، حتى يتمكن من يريد تناول موضوع ما من الاطلاع على جهود من سبقه فيه، ويعرف الاتجاهات التي سار فيها البحث قبله، حتى يستطيع أن يبدأ من حيث انتهى الآخرون، لا أن يبدأ من فراغ، أو من نقطة البداية.

فأرشيف المكتبة الإسلامية به قصور وعجز واضح يستشعره أي باحث يحاول أن يتناول موضوع ما، بخلاف الحال في الغرب، ولهذا فقضايانا نحن نجد البحوث حولها في الغرب جيدة وقيمة، لأن الأرشيف عندهم منظم، فيصل الباحث بسهولة إلى النقطة التي يجب أن ينطلق منها، وتتوفر تحت يده أدلة الآراء المختلفة في المسألة، ومن هنا يستطيع الباحث أن يقدم جديدا، وأن يدفع بالقضية خطوة نحو الحل.

وربما تصور البعض أن الكومبيوتر سيقدم لنا الحل، ولكن المشكلة ليست في الأداة، وإنما نحن المشكلة، ولهذا نستخدم الكمبيوتر في معظم الحالات كآلة طابعة، أو استخدامات خفيفة، ولا نستغله لملاحقة التراكم العلمي والمعلوماتي، واسترجاع المعلومات بسرعة، ولبناء خريطة معرفية للقضايا المطروحة، هذا هو تحليلي للموقف.

### ١٠ـ ما أهم التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي في مطلع القرن الحادي والعشرين؟ وما البرنامج المقترح لمواجهته؟

الدكتور جمال عطية: هذا السؤال يشعر بأن هناك الكثير من الفوضى، وعدم استفادة الأجيال بعضها من بعض، فمثلا إذا نظرنا إلى موضوع ما تناولناه عبر خمسين سنة مثلا، فإننا نجد الجيل الجديد ـ رغم أن واجبه هو إكمال المسيرة ـ ليس عنده اطلاع على تراكم الخبرات في هذا الموضوع، فليس لدينا تراكم معرفي عند الأجيال الجديدة.

ويترتب أننا نفقد الدقة في وضع الإمكانات المتاحة في مكانها المناسب، فالإمكانات المالية مثلا لمشروع من المشروعات قد تذهب إلى شخص أو مجموعة ليسوا هم أحسن الأشخاص للقيام بهذا المشروع، مما يترتب عليه أن الخبرة تظل في جانب، والإمكانيات في جانب آخر.

بل وأستطيع القول أنه لا يوجد مشروع ضخم على الصعيد العام للأمة يمثل قيم الفكر الإسلامي ومقوماته على المستوى النظري والتطبيقي بما يعني ذلك من تعاون، وتنظيم لطاقات الأمة الأدبية والمادية، فمثلا الموسوعات الفقهية:

نجد موسوعة عبد الناصر كانت في الأصل بدمشق، وأثناء الوحدة انتقلت إلى

مصر، ثم تعثرت لضعف الإمكانيات المالية.

وفي نفس الوقت تقوم موسوعة فقهية آخرى في الكويت، ونظرا لوجود إمكانيات مالية استطاعوا إنجاز جانب كبير منها.

ثم نفاجأ أن مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، أو التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي يقرر إنشاء موسوعة فقهية، وكأنه على غير علم بالمحاولات الجارية، وكأنها غير معترف بها، أو معترض عليها.

وقس على هذا في باقي المسائل، أهدار للطاقات، وتشتيت لها، حتى في مجال المجلات الدورية. فالمسلم المعاصر مثلا حينما بدأت كانت هي المجلة الوحيدة التي تناقش القضايا المعاصرة من منطلق إسلامي، ثم قامت بعدها مجلات أخرى من أجل نفس الهدف، لاشك أن هذا يعني نجاح الفكرة وانتشارها، لكن كان من الضروري أن يحصل نوع من التنسيق؛ حتى نتجنب تكرار الجهود، ومواجهة المشاكل التي تقابلها أية مجلة من حيث التمويل، والتحرير، والتوزيع، كل هذه المشاكل ستواجهها المجلات الأخرى، ولو تكاملت المشروعات نستطيع تفادي الكثر من هذه المشاكل.

وقد دعونا إلى اجتماع للتنسيق، وكان هذا هو الاجتماع الوحيد، وما زالت المجلات تتزايد، وكل مجلة كأنها هي الوحيدة على الساحة، والأغرب من هذا أن عدد الكتّاب محدود، والذي يكتب لهذه المجلة هو الذي يكتب لتلك، ويتكرر الكلام، وتكرر البحوث.

هذا هوالواقع بكل ثقله، وكان المرجو أن يكون على غير هذا؛ لأن هدف الجميع واحد، وهو هدف كبير، ويحتاج إلى تضافر الجهود.

العقبات كثيرة، وأنا أرجعها في النهاية إلى الفوضى، وعدم التنظيم، وعدم التخطيط، ولذلك يصعب على المرء أن يفكر في الأولويات أو القضايا الملحة؛ لأنه يتشكك في قيمة التفكير في القضايا الملحة إذا كانت الأدوات التي سنستخدمها في مواجهة تلك القضايا على هذا النحو من التردي.

ومن هنا فإن هذا السؤال صعب للغاية، ويكشف مدى العجز الذي نعاني منه، ونحن على أبواب مرحلة جديدة، تمثل فيها العولمة تحديا خطيرا لنا، ولوجودنا.

وسأضرب مثلا على مدى ما نعانيه من عجز على كافة الأصعدة: فمؤتمر السكان الذي عقد بمصر، ومؤتمر المرأة الذي تلاه، وكذلك مؤتمر حقوق الإنسان،

ومؤتمر البيئة، هذه المؤتمرات يعد لها عبر سنوات، ولا يكون الإعداد سريًا، أو في دهاليز مغلقة، بل علنيا وهناك حوالي ٦٠ مندوب مسلم للدول الإسلامية الأعضاء في الأمم المتحدة، وهؤلاء على علم بأجندة مؤتمرات الأمم المتحدة، ويشاركون في اللجان التحضيرية، لكنهم للأسف لا يمثلون الفكر الإسلامي، ولا يمثلون حتى مصالح بلادهم، وإنما فقط هم دبلوماسيون همهم الأكبر هو التمتع بالمزايا الدبلوماسية، وليس هذا ما نحتاجه، بل نحتاج أناس مهتمين بالفكر الإسلامي، وفي نفس الوقت على صلة بالأجندة الدولية.

ومن هنا كان من الغريب أن نفاجأ بورقة العمل التي قدمت لمؤتمر السكان، وكأنها أعدت في اليوم السابق، مع أنها أعدت قبل ذلك بسنوات، وبمشاركة من مندوبي الدول الإسلامية، فإذا كان مندوبي الدول الإسلامية لا يمثلون الفكر الإسلامي، أو الدول الإسلامية، أو الأمة الإسلامية، فعلى الأقل ينبغي أن يحملوا الهمّ الإسلامي، ويتابعوا هذه الأجندات حتى يكون لدينا تصور لمستقبل العالم؛ لأن مستقبل العالم تبنيه هذه الأجندات والتي تسير خطوة خطوة، وتصل إلى تحقيق أهدافها، فمستقبل العالم يصاغ دون دور فعال منا، رغم أنه يصاغ علنيًا، وبحضورنا، وبعلمنا، فلا بد أن نكون متجاوبين معه من منطلق إسلامي.



# الفصل الثالث

## الاجتهاد والتجديد

- تجديد الفكر الاجتهادي
- ملامح التجديد الفقهي
- الفقه المعاصر وفقه المرحلة الانتقالية
- قراءة معاصرة لفروض الكفاية
- موقف المجتهد من النصوص
- شروط المجتهد وادوات الاجتهاد
- الحاكمية ودولة القانون
- بين القانون والاخلاق
- اثر تغير الواقع في الحكم
- تاريخ تقنين الشريعة الاسلامية
- مسألة تقنين الشريعة
- نقد كتاب المراحل الارتقائية



# تجديد الفكر الاجتهادي

يظن معظم العلماء المعاصرين أن الاجتهاد المطلوب حاليا يقتصر على الإفتاء في المسائل المستجدة كأحكام التأمين ونقل الأعضاء مما تقوم به المجاميع الفقهية المعاصرة.

وهدف هذا البحث هو عمل إطلالة موجزة مبدئية على هذا الموضوع من خلال بحث عدد من المسائل المحورية.

ـ ١ ـ

## توسيع مجال الاجتهاد عن المفهوم التقليدي الفقهي

أ ـ الاجتهاد قرين الإبداع، أو هو نوع من أنواعه في مجال خاص. والإبداع يقوم به المبدعون، وأهم سماتهم استعدادهم الفطري، فالإبداع ليس وظيفة ولا تخصصا وإنما هي ملكة يؤتيها الله من يشاء من عباده، وسنعود الى مزيد من معالجة هذه الفكرة.

ب ـ وأول ما يتبادر الى الذهن ولم يعد يماري فيه أحد ـ ضرورة الاجتهاد في المستجدات من المسائل سواء على المستوى الجزئي كفوائد البنوك أو نقل الأعضاء أو التأمين على الحياة أو زكاة المستغلات، أو على المستوى الكلي كدور الدولة في مجال الاقتصاد.

ج ـ ومما ينبغي أن يتسع لـه نشاط الفقيه المعاصر أن يقوم بالمعالجة الواقعية

للأوضاع المعاصرة، فلا يقف نشاطه عند البحوث النظرية المثالية وإنما ينزل الى الواقع ليبدي فيه رأي الشريعة، فلم يعد يكفي الاقتصار على أحكام الزواج التقليدية فهناك أوضاع طرأت على واقع العلاقات الزوجية تحتاج الى دراسة تبنى عليها أحكام جديدة كحالة عمل المرأة وإسهامها في أثاث المنزل وتكاليف المعيشة، وكحالات الزواج غير الموثق وغير ذلك، ولم يعد الناس يتبايعون بالذهب والفضة، ولم يعودوا يقيسون بالفرسخ والذراع ومسيرة اليوم والليلة، ولم يعودوا يزنون بالمثقال والأوقية أو يكيلون بالوسق والقلقة الى غير ذلك من المقادير التي كانت مستعملة في الماضي.

د ـ ولكن الذي لا ينتبه له الكثيرون هو ضرورة إعادة النظر في المسائل القديمة، أي الاجتهاد مجددا في المسائل القديمة فإن من المقرر أن لتغير ظروف الزمان والمكان والأشخاص أثره في تغير الاجتهاد والفتوى، ولا نوافق على حصر دور المجتهد في هذه الحالة على الانتقاء من بين الآراء القديمة رأيا يكون أصلح أو أرفق ولو كان مرجوحا في نظر أهل الترجيح من القدماء فللمجتهد المعاصر أن يصل الى رأي لم يقل به الأقدمون طالما أن له مستنده الشرعي في هذا الاجتهاد. ونحن لا نوافق على مقولة أنه إذا كان للقدماء ثلاثة آراء في المسألة (أو أربعة) فللمجتهد المعاصر أن يختار أحدها وليس له أن يقول برأي رابع (أو خامس) لم يقل به أحد ممن قبله، على أساس أن الآراء القديمة استنفدت بالقسمة العقلية جميع الاحتمالات، فهذا حجر على المجتهد لا أساس له من الشريعة.

هـ ـ لقد واكبت العلوم الشرعية تطورات الحياة، ولم يقتصر اهتمام علماء الإسلام على العلوم التي بدأوا بها كالتفسير والحديث والفقه بل تتالى تفجر العلوم فنشأت علوم العربية وعلوم القرآن وعلوم الحديث وعلم أصول الفقه والسياسة الشرعية وعلوم الكلام والجدل والمناظرة والأخلاق والتصوف والقواعد وغيرها وفي مرحلة متأخرة ظهرت كتابات متخصصة في مقاصد الشريعة (كالموافقات) وفي فلسفة التاريخ (كالمقدمة) وفي التربية، وغيرها.

واليوم نجد كتابات متخصصة في الاقتصاد الإسلامي وعلم النفس الإسلامي والأدب الإسلامي وغيرها.

وبعض هذه الكتابات إنشاء جديد. وإن جمعت بعض مادته من القديم.

وبعضها توليد من تفاعل علمين مما يسمى الآن بالعلوم البينية.

وأمام هذا الانفجار المعرفي على الساحة الإسلامية نجدنا بحاجة الى وضع ضوابط شرعية لهذه العلوم الجديدة تحدد مقاصد كل منها في ضوء مقاصد الشريعة العامة، وتوضح الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة التي تحكمها، وتثرى مادتها بالقواعد الشرعية التي تنطبق عليها، وتنشئ من هذا كله نظريات إسلامية في كل علم من هذه العلوم، وتعقد المقارنات مع مثيلاتها في الأديان والفلسفات الأخرى، وهذه كلها عمليات مستمرة لا تقف عند حد وهي جزء من توسيع مجال الاجتهاد المعاصر[1].

و ـ ونشير أخيرا الى أن الفقه ينبغي أن يحتل دوره كقائد للدورة الحضارية للأمة، وأن يكون الفقيه رائدا مصلحا وليس تابعا محافظا.

ـ ٢ ـ

## الحاجة الى تجديد المنهج

أ ـ من المعروف عند علماء مناهج البحث أن الالتزام بمنهج واحد يؤدي الى جمود العلم، وأن كل تجديد في المنهج يفتح بابا للإضافة الى العلم، حتى إن أحدهم (فويرأبند) دعا الى عدم الالتزام بالمنهج.

ب ـ وفي خصوص الفقه الإسلامي بالذات نجد أن علمه المنهجي (أصول الفقه) قد نما وتطور في القرون الأولى ثم توقف عن النمو والتطور أو نضج واحترق كما يقولون، وظن البعض ألا مجال فيه للإضافة، بل أنكر بعضهم مجرد التفكير في الاجتهاد فيه[2]، فضلا عن أن النظرة الى دراسته لا تعدو أن تكون لغرض فهم كيف توصل الفقهاء الى الآراء التي قالوا بها، وليست بأية حال لغرض استخدامه حاليا والاجتهاد المعاصر في إطار قواعده. ونظرا لعدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المتسارعة والمختلفة جذريا عن بيئة التشريع الأولى، فقد اتجه البحث الى تجديد هذا العلم بما يحقق الغرض منه.

ج ـ ولأن البحث الحالي لا يهدف الى رسم إطار لتحديد علم أصول الفقه فضلا عن استقصاء المسائل التي تحتاج الى تجديد، فإننا نكتفي هنا ببيان نماذج

من هذه المسائل تاركين لفرصة أخرى أو لغيرنا المعالجة التفصيلية لها.

## - ٣ -

## بلورة و «مأسسة» السلطة التشريعية

أ - أولى هذه المسائل: هي تحويل الإجماع والاجتهاد والشورى الى مؤسسات أو المأسسة إن صح هذا الاشتقاق. وفكرة المؤسسات واردة منذ القديم فقد انشئ بيت المال للزكاة والمسجد للصلاة والمحتسب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن الإجماع والاجتهاد والشورى لم تتحول الى مؤسسات فافتقدنا بذلك في تاريخنا الطويل مؤسستين هامتين تمثلان السلطة السياسية والسلطة العلمية وإن كانت هناك إرهاصات في عصر الرسالة والخلافة الراشدة في صورة أهل الحل والعقد وصورة المجتهدين على ما تذكره رواية ميمون بن مهران أحد كبار التابعين وأورده ابن القيم من أن أبا بكر كان يستشير «رؤساء» الناس وأن عمر كان يستشير «علماء» الناس، ومن قبلهما كان في عصر الرسالة للنقباء وضعهم.

ولعل الفصام الذي نشأ بين الحكام والعلماء - بدءا من الدولة الأموية - هو الذي أدى الى عدم حدوث التطور في الاتجاه الإيجابي المنشود طيلة التاريخ الإسلامي.

لقد حاول الحكام من جانبهم استيعاب العلماء في جهاز القضاء فاستجاب البعض ورفض آخرون وتعرضوا بسبب رفضهم لصنوف من العذاب والاضطهاد.

كما انصرف العلماء من جانبهم الى تنظيم السلطة العلمية بتأسيس علم أصول الفقه أولا ثم - بعد الركود الذي حدث لحركة الاجتهاد - الى تصنيف العلماء الى درجات من المجتهدين والمقلدين، والاهتمام بنصوص كبار المجتهدين وتوثيقها وشرحها بما جعل لنص الفقيه ما يقارب قداسة نص الشارع.

ولعل من أهم الدراسات التي حاولت تتبع هذا الموضوع وتحليله كتاب عبد المجيد الصغير «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام»(٢).

ب - واستمر وضع العلماء في التدهور كجزء من حالة التدهور العامة التي شملت جميع مظاهر الحياة، في الوقت الذي بدأ فيه الغرب نهضته الحديثة وبدأت

أفكار الديمقراطية والتنظيم الدستوري للدولة الحديثة وحركة التقنين في ظل العلمانية بحيث أصبح للدساتير الوضعية قداستها العلمانية ونظمت السلطات التشريعية في إطار الدساتير، واستمر تخلف علماء المسلمين عن مواكبة هذا التطور من منطلق إسلامي بتطوير مبادئ الشورى والاجتهاد والإجماع الى صورة مؤسسية، فاتجه دعاة النهضة في العالم الإسلامي الى أخذ النموذج الغربي في تنظيم الدولة وسلطتها التشريعية، وبدأ الوعي لدى العلماء والجماهير بالقطيعة مع النموذج الإسلامي رغم أنه لم يكن مطبقا في الحياة العملية إلا في صورة القضاء «الشرعي».

ج ـ ومع نشوء الصحوة الإسلامية الحالية وتعاظم شأنها والمواقف المناهضة لها من المفكرين «العلمانيين» والحكومات «العصرية» أثيرت ضمن الاعتراضات على فكرة الدولة الإسلامية مساوئ الدولة الدينية في مسيحية أوروبا العصور الوسطى وانبرى المدافعون عن الصحوة لتفنيد ذلك بتوضيح أنه ليس في الإسلام مفهوم الدولة الدينية وأنه ليس في الإسلام رجال دين بالمفهوم الكهنوتي المسيحي مما أدى الى تكريس الموقف الانفصالي بين العلماء والحكام وليس بين الدين والدولة فحسب، وهكذا بقيت مجهودات تجديد الفقه في صورة اجتهادات فردية وحتى الاجتهادات التي اضطرت الحكومات الى القيام بها ـ تحت الضغط الشعبي ـ هامشية محدودة متمثلة في النص في الدساتير على أن الشريعة مصدر القوانين، فدخلت بذلك الشريعة تحت مظلة الدستور والسلطة التشريعية بالمفهوم العلماني الديمقراطي.

د ـ وقد انطلقت الكتابات المعاصرة عن مفهوم الدولة الإسلامية ـ الى جانب نفي نموذج الدولة الدينية ـ في تحديد التصور الإسلامي عن السلطة التشريعية في أحد المبدأين الإسلاميين: الاجتهاد والإجماع:

١ ـ أما الذين انطلقوا من مبدأ الاجتهاد فيرون الجمع بين صورتي الاجتهاد الجماعي (لا الفردي) والاجتهاد الخاص (لا المطلق) وهذا هو الاتجاه السائد سواء في الكتابات الفردية أو بحوث المؤتمرات العلمية.

٢ ـ وقد انطلق كل من د. حسن الترابي، د. توفيق الشاوي من مبدأ الإجماع على أساس أن الإجماع ينعقد بالأكثرية وهو قول الطبري والجصاص والخياط

وبعض المعتزلة وابن حنبل في إحدى روايتين عنه، أو على أساس أن قول الأكثر ليس بإجماع ولكنه حجة ظنية، أو أن اتباع الأكثر أولى(٤).

هـ ـ ولم تتعرض الكتابات المعاصرة ـ إلا لماما ـ للتفاصيل التطبيقية للسلطة التشريعية في وضعنا المعاصر من حيث تحديد كيفية اختيار أعضائها، ومكانهم المؤسسي في أجهزة الدولة، واختصاصات المجلس الذي يضمهم، ومدة عضويتهم، وغير ذلك من المسائل التي تحتاج الى استكمال إذا أردنا لمبدأ الإجماع أو الاجتهاد أن يتحول الى حقيقة مؤسسية في واقعنا المعاصر.

ـ ٤ ـ

## موقف المجتهد من النصوص في العصر الحاضر

أ ـ ونقصد بالعصر الحاضر منذ نهاية عصر التقليد لمذهب معين، واتباع ما ورد في كتبه من أحكام، ومحاولة تخريج المسائل الجديدة التي لم ترد في كتب المذهب بقياسها(٥) على مسألة منصوص على حكمها في أحد كتب المذهب، وقد كان ذلك هو حال معظم البلاد الإسلامية ولعدة قرون، وضعت قواعد وأصول لمعرفة رأي المذهب إذا اختلف فقهاء المذهب فيما بينهم ووضعت كتب في كل مذهب تناقش الآراء المختلفة فيه وتختار ما يعتبر وفقا لهذه القواعد هو الرأي الرسمي المعتمد للمذهب كما هو الحال بالنسبة لحاشية ابن عابدين في المذهب الحنفي ولحاشية الدسوقي في المذهب المالكي وهكذا.

ب ـ ثم تبين مع مرور الوقت وتغير الأحوال أن بعض الآراء في كتب المذاهب لا تحقق المصلحة التي هي أساس التشريع، فعدل عن الرأي الراجح في المذهب الى رأي آخر مرجوح من نفس المذهب ولكنه يحقق المصلحة بصورة لا يحققها الرأي الراجح. وحدث ذلك في عدة مسائل عند وضع مجلة الأحكام العدلية التي هي تقنين للمذهب الحنفي لم يخرج فيها عن الرأي الراجح الى رأي المرجوح إلا في بضعة مسائل، وكما حدث في تشريعات الأحوال الشخصية في مصر سنة ١٩٢٠ وما تلاه من تعديلات.

وكان هذا أول خروج عن قاعدة التقيد بالرأي الراجح في المذهب، ولذلك احتاج

الى تبرير ـ من وجهة نظر المذهبيين ـ بأن قالوا: إن هذه السلطة قاصرة على ولي الأمر فقط، وباستعمالها ـ أي باختيار ولي الأمر لرأي مرجوح ـ يصبح هذا الرأي المرجوح راجحا.

ج ـ ثم سار التحرر من المذاهب خطوة أخرى حين بدأت تشريعات الأحوال الشخصية المبنية أصلا على مذهب معين، تقتبس آراء من مذاهب إسلامية أخرى تعتبرها أكثر تحقيقا للمصلحة من رأي المذهب الذي تعتمده هذه التشريعات. وفي إطار هذا الاتجاه أخذ التقنين التونسي للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٧ برأي الحنفية خلافا للمذهب المالكي السائد في تونس بالنسبة لأهلية البنت لعقد زواجها بنفسها، كما أخذ التقنين السوري للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٣ برأي المالكية خلافا للمذهب الحنفي السائد في سوريا بالنسبة لحق الزوجة في طلب الطلاق للضرر، كما أنه في كلا التشريعين أخذ برأي الحنابلة خلافا للمذهبين الحنفي والمالكي بالنسبة للشروط التي تشترطها الزوجة على زوجها عند عقد الزواج، كما أخذ القانون العراقي سنة ١٩٦٣ برأي الشيعة في الميراث وعممه على جميع العراقيين من سنة وشيعة وأصبحت البنت الوحيدة ترث كل التركة ولا شيء لابن عمها.

د ـ غير أن هذا التطور ـ على أهميته ومخالفته للالتزام المذهبي الذي ظل طابع الفقه الإسلامي عدة قرون ـ لم يكف لمواجهة الجديد من العلاقات الاجتماعية الناشئة عن نظم الحياة في المجتمع الحديث بعد تقدم الصناعة وتداخل العلاقات التجارية وتنوعها وما تبع ذلك من صور جديدة للمجتمعات لم تكن موجودة عند وضع المذاهب حتى يرد بشأنها رأي فيها. ولو وجد أئمة المذاهب الفقهية الإسلامية في عصرنا لكان لهم في كل ذلك أراء وأحكام وفتاوى ونظريات . لذلك قام زعماء الإصلاح الديني ينادون بفتح باب الاجتهاد وضرورة اهتمام القادرين من علماء المسلمين باستنباط الأحكام الشرعية لهذه الحوادث الجديدة بطريق القياس على ما ورد في نصوص الكتاب والسنة كما كان الشأن في المذاهب الفقهية عند نشأتها، وشعر بعض العلماء بواجبهم وبدأت تظهر الفتاوى الجديدة في مسائل الشركات والبنوك والتأمين وغير ذلك مما جد في حياة الناس، وكان للشيخ محمد عبدة والشيخ رشيد رضا والشيخ محمد مصطفى المراغي والشيخ عبد الرحمن تاج

والشيخ أحمد ابراهيم والشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد ابو زهرة والشيخ علي الخفيف وغيرهم كثير، كان لهم فتاوى وآراء في المسائل المستحدثة، بنوها على أصول الاجتهاد المعروفة في أصول الفقه من القياس والمصالح المرسلة والاستحسان والعرف وغير ذلك من الأصول التي أشرنا إليها فيما سبق.

وواضح أن هذا الاتجاه وإن أخذ بفكرة فتح باب الاجتهاد في الفقه إلاّ أنه التزم بأصول الفقه بوضعه التقليدي ولم يتجه الى فتح باب الاجتهاد في أصول الفقه نفسه كذلك.

هـ ـ ومن المعلوم أن للمذاهب الفقهية المختلفة آراء مختلفة في أصول الفقه هي التي أدت ـ ضمن أسباب أخرى ـ الى اختلافهم في فروع الفقه، وأنه إذا جاز للمتقدمين أن يختلفوا في الأصول فكذلك المتأخرون لهم أن يجتهدوا في الأصول كما لهم أن يجتهدوا في الفروع.

وبذلك نكون قد وصلنا الى ذروة التحرر من المذهبية: فروعها وأصولها، وبدأت الكتابات الإسلامية المعاصرة تجتهد اجتهادا مطلقا هو أقرب ما يكون الى مرحلة فقه الرأي التي سبقت نشوء المذاهب الفقهية غير متقيدة بأصول مذهب معين بل جارية على التلفيق بين أصول فقه المذاهب المختلفة. وقد اتجهت هذه الكتابات اتجاها أساسيا هو الاستنباط المباشر من النصوص القرآنية والنبوية سعيا الى تكوين فقه جديد أو نظريات إسلامية معاصرة تمتد كذلك الى علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة وغير ذلك من الشؤون. ويمكن أن يدخل تحت هذا النوع كتابات الأساتذة المودودي وعبد القادر عودة وسيد سابق وسيد قطب ومحمد الغزالي وغيرهم من الأجيال اللاحقة التي كتبت في هذا الاتجاه الساعي الى تغطية كافة أمور الحياة بنظريات إسلامية.

وقد شمل هذا الاتجاه أسلوبين:

١ ـ أسلوب الاستنباط المباشر من النصوص العامة التي قررت العدل والإحسان والرحمة والبر والإصلاح ... الخ.

٢ ـ وأسلوب إقامة نظريات من أحكام الفروع.

٣ ـ وقد جمع بين الأسلوبين عبد القادر عودة حيث أقام نظرية إسلامية كاملة في التشريع الجنائي من أحكام الفروع، كما دعا في المقدمة الى إقامة نظريات من النصوص العامة كالعدل والمساواة وغيرهما.

و ـ وهناك اتجاه آخر يذهب الى عدم التقيد بالأحكام الفرعية الواردة في النصوص، وإنما الى التقيد فقط بالمبادئ الكلية (القواعد) والمقاصد العامة للشريعة المستمدة من النصوص صراحة أو استنباطا ، وبسط نطاق تطبيقها على كافة أمور الحياة .. ومن أمثلة المبادئ والمقاصد العامة المقصودة بهذا الرأي ما نصت عليه المواد المئة الأولى من مجلة الأحكام العدلية، والتي سبق الى استنباطها الأصوليون في كتب القواعد والأشباه والنظائر وغيرها.

وممن ذهب الى هذا الرأي ـ دون الإشارة الى مواد المجلة العدلية ـ الدكتور محمد أحمد خلف الله في تعليقه بمجلة الطليعة (المصرية) على حركة المناداة بتطبيق الشريعة الاسلامية.

ز ـ غير أن البعض رأى رأيا آخر مقتضاه أن الأصل في أمور المعاملات هو الإباحة ما لم يرد حكم منصوص عليه (بخلاف الحال في العبادات حيث الأصل هو الاتباع) ينظم مسألة ما، أما حيث لا نص فالمسلمون على أصل الإباحة يشرعون ما يرونه محققا لمصلحتهم.

وقد عبر عن هذا الاتجاه بوضوح الشيخ محمد محمد المدني رحمه الله في محاضرة له بموسم محاضرات الأزهر، وهو نظر فيه تعميم لرأي الحنابلة في الشروط والعقود.

ح ـ وفي سياق الآراء الداعية الى تضييق نطاق النصوص، نجد أن الفقهاء والأصوليين بحثوا بالنسبة للسنة فيما يعتبر من أقوال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأفعاله تشريعا عاما ملزما لجميع البيئات والأزمنة وما يعتبر غير ذلك اما لكونه رأيا شخصيا للرسول صلى الله عليه وآله وسلم صادرا عن خبرته الإنسانية في مسألة تشريعية، أو لكونه مسألة تتعلق بالطبيعة البشرية أو ما دل الدليل الشرعي على أنه خاص به أو كان تشريعا زمنيا خاصا ببيئته.

وقد عرض العلماء لأمثلة من هذه الأنواع[٦] غير أنهم لم يحصروها فبقي

الباب مفتوحا للمجتهدين في أن يستبعدوا من النصوص ما دل الدليل على أنه خاص بواقعة معينة أو ظرف معين أو أنه لم يقصد به التشريع العام الدائم.

ط ـ وقد توسع بعض المعاصرين في هذا الاتجاه وذهبوا الى تعميمه واحتجوا باجتهادات عمر بن الخطاب التي خالف فيها ظاهر النصوص، ومن هذا الرأي الدكتور محمد النويهي[٧]، وانبرى للرد عليه آخرون موضحين أن عمر لم يكن معطلا للنصوص وإنما فهمها في ضوء نصوص أخرى وقواعد عامة في الإسلام كتعطيله حد السرقة عام المجاعة وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم وغير ذلك.

ي ـ وأخيرا نجد البعض لا يرى التقيد لا بروح النص كما في (الرأي و)، ولا بلفظه كما في (الآراء د، ز، ح، ظ) ويرى اطراح ذلك كله ـ في دائرة المعاملات ـ وإعمال العقل مطلقا من كل قيد إلا قيد مراعاة المصلحة التي يراها هي روح النصوص جميعا، محتجا بقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في مسألة تأبير النخل «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

د ـ لقد حاولنا تصنيف الآراء المختلفة في هذه القضية دون نظر الى أصحاب هذه الآراء وما قد يضمره بعضهم باتجاه الشريعة الإسلامية، إذ إن لبحث مواقف الأشخاص مجالا آخر، وإنما اضطررنا الى ذكر بعض الأسماء لضرب الأمثلة على الاتجاهات الفكرية موضوع البحث.

ل ـ ولعله قد تبين لنا ـ بعد هذه الرحلة بين المواقف المختلفة من النصوص، والأبعاد المختلفة للاجتهاد ـ أهمية رسم الحدود التي يسير ضمنها المجتهدون والسلطة التشريعية التي يحددها دستور كل بلد إسلامي بعد تقدير ظروف كل بلد والمرحلة التي يمر بها.

ولا يكفي في هذا الصدد استبعاد الدرجات المتطرفة في كل من اتجاهي الالتزام المذهبي (الآراء أ، ب، ج) والتحرر من النصوص (الآراء و، ط، ي) فإن الأمر بقي مترددا بين عدة مواقف (الآراء د، هـ ، ز، ح) ويحتاج الى حسم حتى ينطلق الاجتهاد متبينا طريقه بين النصوص والآراء.

١ ـ وقد أخذ دستور الجمهورية العربية اليمنية الصادر في ١٩٧٠/١٢/٢٨ باتجاه عدم التقيد بالمذهبية حين نصت المادة ١٥٢ منه على أن تقنين الشريعة الإسلامية

المتعلقة بالمعاملات يكون بما لا يخالف نصا ولا إجماعا، فجعل النص (من قرآن وسنة) والإجماع هما القيد الوحيد على التقنين. (قريب من الرأي ز).

٢ ـ وكذلك أخذت الجمهورية العربية الليبية باتجاه عدم التقيد بالمذهبية حين نصت المادة ٢ من قرار قيادة الثورة الخاص بمراجعة التشريعات وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية الصادر في ١٩٧١/١٠/٢٨ ، نصت على إزالة ما يناقض الأحكام القطعية والقواعد الأساسية للشريعة الإسلامية بإعداد التشريعات البديلة آخذة من مختلف المذاهب مع تخير أيسر الحلول حسبما تقتضيه المصلحة العامة ومع مراعاة ما جرى عليه العرف في البلاد (الرأي ج).

٣ ـ وأرى شخصيا الأخذ بالرأي هـ بأسلوبيه ١، ٢ حيث إنه يجمع بين التقيد بالثوابت من النصوص والمرونة في المتغيرات بما يحافظ كذلك على روح الشريعة وليس على نصوصها فحسب.

ـ ٥ ـ

## مشكلة تكوين المجتهدين

أ ــ تعدد كتب أصول الفقه التقليدية شروطا للمجتهد ليس من بينها «معرفة الواقع».

١ ـ وقد تنبه الى أهمية ذلك من المتقدمين الإمام أحمد إذ ذكر ابن القيم في أعلام الموقعين نقلا عن الامام أحمد أنه قال: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال: ... الخامسة: معرفة الناس».

ويضيف ابن القيم: «وهذا مما يدل على جلالة الرجل ومحله من العلم والمعرفة، فان هذه الخمسة هي دعائم الفتوى، وأي شيء نقص منها ظهر الخلل في المفتي بحسبه. وقال في شرح الخامسة: وأما قوله الخامسة معرفة الناس فهذا أصل عظيم، يحتاج إليه المفتي والحاكم، فان لم يكن فقيها فيه، فقيها في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه اذا لم يكن فقيها في الأمر، له معرفة بالناس، تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في

صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثياب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فان الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال. وذلك كله من دين الله كما تقدم بيانه وبالله التوفيق)).

٢ ـ ويوسع الدكتور القرضاوي هذا الشرط الى معرفة الناس والحياة فيقول: ((وهذا شرط لم يذكره الأصوليون في شروط الاجتهاد، وهو معرفة المجتهد بالناس والحياة من حوله، وذلك أنه لا يجتهد في فراغ، بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم وسلوكهم تيارات وعوامل مختلفة: نفسية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية فلابد للمجتهد أن يكون على حظ من المعرفة بأحوال عصره وظروف مجتمعه ومشكلاته وتياراته الفكرية والسياسية والدينية، وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى ومدى تأثره بها وتأثيره فيها)).

ثم نقل كلام ابن القيم، وتابع: ((وهذا في الواقع ليس شرطا لبلوغ مرتبة الاجتهاد، بل ليكون الاجتهاد صحيحا واقعا في محله. وأكثر من ذلك أن نقول: إن على المجتهد أن يكون ملما بثقافة عصره، حتى لا يعيش منعزلا عن المجتمع الذي يعيش فيه ويجتهد له، ويتعامل مع أهله. ومن ثقافة عصرنا اليوم أن يعرف قدرا من علوم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسياسة والقوانين الدولية ونحوها من الدراسات الإنسانية، والتي تكشف له الواقع الذي يعايشه ويعامله، بل لابد له كذلك من قدر من المعارف العلمية، مثل الأحياء والطبيعة والكيمياء والرياضيات ونحوها، فهي تشكل أرضية ثقافية لازمة لكل إنسان معاصر. وكثير من قضايا العصر وثيقة الصلة بهذه العلوم بحيث لا يستطيع أن يفتي فيها من يجهلها، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره ولو بوجه ما وكيف يستطيع الفقيه المسلم أن يفتي في قضايا الإجهاض، أو شكل الجنين، أو التحكم في جنسه، وغير ذلك من القضايا الجديدة إذا لم يكن لديه قدر من المعرفة بما كشفه العلم الحديث عن الحيوانات المنوية الذكرية، والبويضة الأنثوية وطريقة تلاقي البويضة بالحيوان المنوي وتكون الخلية الواحدة منهما. وقضية الجينات وعوامل الوراثة ... الخ. هذه

القضايا العلمية التي قد ينكرها بعض المشايخ الذين لم يدرسوا هذه العلوم الكونية.

ومن هنا أدخل الأزهر هذه العلوم في معاهده ومناهجه من عهد بعيد، لأنها ضرورية لفهم الدين والكون والحياة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهي امتداد لما كان عليه علماء المسلمين في عصور الازدهار. وأي معهد ديني يستبعد هذه العلوم الكونية من مناهجه لا يمكن أن يعد رجالا قادرين على الاجتهاد في قضايا عصرهم))(٨).

٣ ـ أقول:

أ ـ هذا الذي ذكره الدكتور القرضاوي ليس كافيا لإعداد المجتهد المعاصر، وإنما هو ضروري لإعداد الداعية المعاصر.

أما المجتهد المعاصر فلا يكفيه أن يدرس نتفا من هذه العلوم التي ذكرها، والتي أصبحت الآن تخصصات عامة تشمل تخصصات دقيقة داخل كل منها.

ب ـ إن المجتهد المعاصر ينبغي في رأينا أن يكون متخصصا وأن يعد إعدادا خاصا:

١ ـ ذلك أن المجتهد المطلق لم يعد موجودا، كما لم يعد من المنتظر وجوده، وإنما الذي يوجد الآن أو يتصور وجوده هو المجتهد الجزئي أي الذي يتمكن من استنباط الحكم في مسألة دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره.

٢ ـ وهذا المجتهد المتخصص لابد لوجوده وقيامه بمهمته من إعداده إعدادا تخصصيا لا في الجانب الشرعي فحسب، وإنما في جانب التخصص الذي يتجه إليه، سواء في الاقتصاد أو الطب أو الاجتماع أو علم النفس أو غير ذلك من المجالات.

ولا يكفي في إعداد المجتهد المتخصص في الاقتصاد مثلا دراسة كتاب أو مقرر واحد من مقررات الاقتصاد، وإنما يلزم أن يشمل برنامجه الدراسي في المرحلة الجامعية الأولى على ٣٠ الى ٤٥ ساعة من نظام الساعات المعتمدة، وأن يوجه بعد ذلك الى الدراسة العليا، حيث يحصل على عدد آخر من الساعات، في دراسة متعمقة في الاقتصاد الى جانب الدراسة الشرعية المتخصصة، ولا يتسع المجال هنا لأكثر من هذه الإشارة الموجزة.

٣ ـ ولابد حتى تؤتي هذه الدراسة المتخصصة أكلها، وتخرج للمجتمع مجتهدين

متخصصين أن يكون لديهم الاستعداد الشخصي للقيام بهذه المهمة، وهذا يستدعي عمل اختبارات ومقابلات شخصية قبل قبوله في هذا التخصص البيني الجامع بين تخصص الاقتصاد وتخصص الشريعة.

٤ ـ كما ينبغي كي تؤتي هذه الدراسة أكلها أن تتم بصورة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والشريعة بحيث يتم التفاعل في ذات المادة التي تدرس ولا يتم تدريس المادتين منفصلتين لأن ذلك يؤدي الى قيام ازدواج ثقافي داخل عقل الطالب، مع أن الهدف هو إزالة هذا الازدواج.

٥ ـ إن الحل الذي لجأت إليه المؤسسات المختصة بالاقتصاد أو بالطب أو بغير ذلك من إقامة مجالس أو لجان تضم متخصصين في الاقتصاد أو الطب ومتخصصين شرعيين إنما هو حل مؤقت لا يحل المشكلة جذريا بل إنه يكرس عملية الازدواج الثقافي. ولا مناص من إنشاء التخصصات البينية التي أشرنا إليها.

ـ ٦ ـ

## العلة والحكمة

مسألة أخرى من مسائل التجديد في أصول الفقه تتمثل في اللجوء عند القياس الى الحكمة من حكم الأصل لتطبيقه في الفرع إذا لم تتحقق العلة والحكمة المقصودة، إذ من المعلوم أن العلة هي مجرد وسيلة منضبطة لإجراء عملية القياس وتحقيق مقصد الشارع من حكم الأصل في الفرع، وقد ذهب الى جواز ذلك بعض الأصوليين ومنهم الرازي في المحصول. (الجزء الثاني ـ القسم الثاني ص ٣٨٩ ـ ٤٠٠).

وهذه المسألة لم تكن ظاهرة الفائدة في البداية حيث كانت ظروف الحياة قريبة من ظروف عصر الرسالة بحيث يسهل وجود نص تقاس عليه الوقائع الجديدة، ولكن مع تطور الحياة وجدت وقائع بعيدة كل البعد عن الاشتراط في علة حكم الأصل، ومن هنا بدأ التفكير في صورة جديدة من القياس أطلق عليها أصحابها القياس الكلي، القياس المصلحي، القياس المرسل ، القياس الواسع، القياس الإجمالي، قياس المصالح المرسلة الى غير هذه الأسماء التي يجمعها جميعا محاولة

التحرر من الشروط التقليدية للقياس خاصة موضوع العلة وأن يستعاض عنها بالحكمة، ولكن دائما مع البقاء في إطار نقل حكم الأصل الجزئي الى الفرع الجزئي.

ـ ٧ ـ

## *الاستنباط من القواعد*

أ ـ مسألة أخرى تتمثل في الاستنباط من القواعد، فقد درج الأصوليون والفقهاء على القول بأن القواعد لا تستخدم في الاستدلال بها إلاّ إذا كانت منصوصا عليها كقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» ويكون الاستدلال بها في هذه الحالة لا بصفتها قاعدة وإنما بصفتها نصا، وفيما عدا ذلك تنحصر فائدة القواعد في ضبط أحكام الفروع التي تنطبق عليها.

والسبب في هذا التضييق هو أن القاعدة أغلبية بمعنى أنها لا تنطبق على جميع الفروع أي يوجد لها استثناءات ، وبالتالي لا يعرف إن كانت الحالة التي يراد الاستدلال عليها بالقاعدة في حكم أغلبية الحالات أم أنها من قبيل الاستثناء. شأن باقي استثناءات القاعدة.

ب ـ ونرى أن هذا التبرير ترد عليه الاعتراضات الآتية:

١ ـ إن معظم الأحكام الفقهية مبني على الظن الغالب ولا يشترط فيه القطع، وكون القاعدة مبنية على الأغلبية لا يفيد أكثر من كونها ظنية وهذا لا يقدح في صلاحيتها للاستدلال بها.

٢ ـ إن الاستثناءات التي ترد على القاعدة تكون عادةً إما منصوصا على حكمها بما يخالف حكم القاعدة، وإما خاضعة لقاعدة أخرى اقتضت إعطاءها حكما مخالفا للقاعدة، وفي كلتا الحالتين لا يقدح هذا السبب أو ذاك في صحة القاعدة.

٣ ـ إن الحالة المفترضة التي نحتاج فيها الى الاستدلال بالقاعدة هي حالة فراغ تشريعي ليس فيها نص كتاب أو سنة أو إجماع ولم يمكن قياسها على حالة منصوص عليها، وبالتالي يكون إدراجها تحت حكم القاعدة مع الحالات الأغلبية الأخرى موضوع القاعدة أولى من اللجوء بشأنها الى المصلحة المرسلة، وأقرب الى الاطمئنان على اتساقها مع النسق الفقهي المقرر بالقاعدة طالما أنه لا يردها أصل

مقطوع به مقدم عليها من الكتاب والسنة والإجماع.

- ٨ -

## تطوير مباحث مقاصد الشريعة

أ - مسألة أخرى تتمثل في تطوير مباحث مقاصد الشريعة، فمنذ كتاب الموافقات للشاطبي الذي يعتبر قفزة في تاريخ المقاصد كتب كل من محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي في منتصف هذا القرن ثم تجدد الاهتمام فصدرت خلال السنوات العشر الأخيرة عدة كتب وبحوث ومازال الاهتمام متواصلا.

ب - وقد كتبتُ في الآونة الأخيرة كتابا هو الآن قيد المراجعة تمهيدا لنشره تناولت فيه المسائل التالية[٩]:

١ - التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة ونتائج هذه التفرقة.

٢ - محاولة صياغة مقاصد الشريعة العالية.

٣ - اشتمال المقاصد على مجموع رتب الضروري والحاجي والتحسيني وتعلق هذه الرتب بالوسائل وليس بالمقاصد.

٤ - افتقاد الدراسات القانونية لمباحث المقاصد وافتقاد الدراسات الشرعية لمباحث وظيفة القانون في تنظيم المجتمع ومدى تدخل الدولة في حريات الأفراد.

٥ - محاولة تطوير الكتابة في المقاصد الخاصة المتعلقة بأقسام الشريعة أو بالعلوم الحديثة.

٦ - محاولة تحديد دور العقل في تحديد المقاصد.

٧ - تطور فكرة حصر الكليات في خمس وإضافة المقاصد الاجتماعية.

٨ - بحث ترتيب المقاصد الكلية فيما بينها وإشكاليات هذا الترتيب.

٩ - محاولة البحث عن معيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وملاحظات تطبيقية.

١٠ - إن المراتب خمس لاثلاث ، بإضافة ما دون الضروري وماوراء التحسيني وآثار ذلك.

١١ - نسبية تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان

والأشخاص والأحوال، وأمثلة تطبيقية.

١٢ ـ إزالة اللبس الخاص بالنسل والنسب والعرض، ووضع كل منها في موضعه المناسب.

١٣ ـ تحديد المقاصد في إطار أربعة مجالات تختص الكليات الخمس بمجال الفرد، وإضافة مقاصد لكل من الأسرة والأمة والإنسانية.

ـ ٩ ـ

## الاستدلال بالمقاصد

أ ـ مسألة أخرى تتعلق بالاستدلال بالمقاصد عن طريق المصالح المرسلة، ولتوضيح الصورة نضرب بعض الأمثلة:

١ ـ أصل حفظ العقل بتحريم شرب الخمر يمكن نقل حكمه بطريق القياس العادي الى باقي أنواع المسكرات بجامع الاسكار في المقيس عليه وهو الخمر وفي المقيس وهي الأنواع الأخرى.

٢ ـ باستخدام القياس الواسع بأسمائه المختلفة التي أشرنا إليها يمكن أن نترك علة الاسكار ونصعد الى حفظ العقل فننقل حكم التحريم الى كل ما يؤثر في العقل ـ وإن لم تسكر ـ كالمخدرات.

ويمكن أن نتوسع أكثر فننقل حكم التحريم الى كل ما يضر بالعقل كالخرافات، والشعوذات، وعمليات غسيل المخ، وتقليد الأسلاف دون برهان... الخ.

٣ ـ باستخدام النصوص العامة التي تمنع الضرر كحديث لا ضرر ولا ضرار يمكن أن نصل الى حكم التحريم لهذه الصور دون الانطلاق من نص تحريم الخمر، وبالتالي نكون قد تركنا طريق القياس بصورتيه العادية والواسعة.

٤ ـ باستخدام آلية المصلحة المرسلة ـ والابتعاد أيضا عن آلية القياس بصورتيه، يمكن أن ننطلق من مقاصد شرعية عرفت بأدلة كثيرة لا حصر لها، أو مندرجة تحت أصل غير معين دون معارض لها، كمقصد تكوين العقلية العلمية والاستدلال العقلي وطلب العلم، والتفكر والنظر ...الخ.

ب ـ وهذه الطريقة ـ المصلحة المرسلة ـ ينبغي في تصوري تطويرها بصورة عامة

دون انتظار واقعة جزئية نبحث عن حكمها الشرعي ـ من خلال مراحل عملية معينة توصلا الى عملية تنظير شاملة على النحو التالي:

١ـ التعرف الى المقاصد التي تنطبق عليها الشروط التي أشار إليها الغزالي[١٠] بدرجتيها: ما عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها ووقع موقع القطع، وما عرف ولو بأصل غير معين ولم يعارضه معارض مقطوع به.

٢ ـ أن تصف هذه المقاصد وتركب في بناء فكري تجمع فيه الأشباه والنظائر وتقسم الى مجموعات وفقا لموضوعاتها حسب تقسيمات الكتابات الفقهية المعاصرة حتى تستبين معالم التصور الشرعي في كل موضوع[١١].

٣ ـ أن تضاف الى كل مقصد من هذه المقاصد الوسائل الموصلة الى تحقيقه، ويستعان في ذلك بأدوات العصر وأساليبه التي لاتتعارض مع أصل شرعي.

٤ ـ أن تضاف الى مقاصد ووسائل كل مجموعة ما يخصها من القواعد الشرعية، وكذلك القواعد الشرعية العامة التي تنطبق عليها، وتعتبر هذه القواعد بنوعيها جزءا أساسيا من هيكل بناء كل مجموعة لأنها تمثل الأحكام الشرعية المتوصل إليها بالأدلة الشرعية الأخرى.

٥ ـ أن يتم بناء نظرية متكاملة في كل مجموعة تصلح للتفريع عليها والاستمداد منها بما يحقق التوصل الى المقاصد وينسجم مع القواعد في نسيج واحد.

٦ ـ وفي خصوص المقاصد الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية، أن يضاف الى المرحلتين ٤ ، ٥ ما يخص كلا من هذه العلوم:

من السنن الإلهية المتعلقة بموضوعه. ومن الحقائق العلمية اليقينية التي توصل إليها العلم وذلك حتى يكون بناء نظرية كل علم مشتملة على جميع العناصر المعيارية والموضوعية الخاصة به، ويدخل في العناصر المعيارية:

التصور الإسلامي لله والكون والإنسان والحياة. القيم الأخلاقية العامة، والخاصة بكل علم. مقاصد الشريعة الخاصة بالعلم. القواعد الشرعية الضابطة للعلم.

- ١٠ -

## علاقة أصول الفقه بالعلوم الأخرى

مسألة أخرى خاصة بعلاقة أصول الفقه بالعلوم الأخرى، وقد كان الغزالي يعتبر علم الكلام هو أعلى العلوم: هو العلم الكلي وباقي العلوم من الفقه والأصول والحديث والتفسير جزئية.

والذي نراه أن علم العقائد ـ وليس علم الكلام ـ هو أعلى العلوم، يليه القيم الأخلاقية العامة، ثم النظرية العامة للشريعة شاملة علم أصول الفقه، ثم تأتي باقي العلوم الشرعية وغير الشرعية، مع ما ينتج عن هذا الترتيب من تأثير العلم الأعلى على العلم الأدنى منه مرتبة.

وقد فصلت الكلام في هذه المسألة في كتابي «النظرية العامة للشريعة» ص٧٧ الى ٩٩.

- ١١ -

## تجديد تبويب مادة أصول الفقه

المسألة الأخيرة خاصة بتجديد تبويب مادة علم أصول الفقه، وقد أجريت محاولة في هذا الاتجاه في كتابي المشار إليه (النظرية العامة للشريعة) لم اقتصر فيها على تغيير التبويب أو إضافة موضوعات جديدة، بل امتدت لأكثر من ذلك الى التفرقة فيما يعرف بأدلة الأحكام بين المصادر كالكتاب والسنة والمناهج كالقياس والاستصلاح والأدوات كالعقل واللغة.

- ١٢ -

## خاتمة

أ ـ هذه بعض أهم النقاط التي يدور حولها ما يطلق عليه البعض تجديد أصول الفقه أو الاجتهاد في أصول الفقه، وهي كما نرى مسائل مشروعة لا نرى مبررا لانزعاج من بحثها كما يحدث لكثير من العلماء المعاصرين.

ب ـ والذي يثيره بحث مثل هذه المسائل في نظرنا ـ بعد تعميق البحث فيها وليس قبل ذلك ـ هو طرح السؤال التالي: هل يظل إطلاق اسم أصول الفقه على هذه المباحث مطابقا لمضمونها أم يكون الأولى البحث عن اسم جديد؟

والذي نراه مبدئيا هو أن نتيجة البحث هي التي ستحدد الإجابة عن هذا السؤال:

١ ـ فإن كانت محصلة التجديد جزئية فلا بأس من استبقاء اسم علم أصول الفقه وتعريفه التقليدي بأنه العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، إذ يتسع هذا التعريف للتجديدات الجزئية داخل العلم.

٢ ـ أما إذا كانت محصلة التجديد كلية وشاملة فنرى في هذه الحالة الحاجة الى إنشاء علم منهجي جديد تكون أصول الفقه جزءا منه.

٣ ـ وقد تدعو الحاجة الى ما هو أبعد من ذلك وهو اندراج علوم المناهج (مناهج الأصوليين ومناهج المؤرخين ومناهج الفلاسفة وغيرها) في علم واحد مع احتمال إضافة مناهج جديدة.

## الهوامش

(١) لمزيد من التفصيل يراجع كتاب ((تجديد الفقه الإسلامي)) من سلسلة حوارات لقرن جديد نشر دار الفكر دمشق ٢٠٠٠.

(٢) يراجع العددان الافتتاحي والأول من مجلة المسلم المعاصر.

(٣) نشر دار المنتخب العربي بيروت ١٩٩٤.

(٤) حجية الإجماع: د. محمد محمود فرغلي ص ٣٠٨ ـ ٣١٥.

(٥) التعبير بالقياس تعبير خاطئ إذ القياس يكون على نص الكتاب أو السنة وليس على نص الفقيه؛ ولكن هكذا كانت مناهج المقلدين.

(٦) كتاب الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام للقرافي، ومقال الشيخ علي الخفيف عن السنة التشريعية بالعدد ٧٨ من مجلة المسلم المعاصر، ومقال الدكتور محمد سليم العوا عن السنة التشريعية وغير التشريعية بالعدد الافتتاحي من مجلة المسلم المعاصر.

(٧) في بحث نشره بعنوان ((نحو ثورة في الفكر الديني)) في مجلة الآداب اللبنانية عدد مايو ١٩٧٠ واستكمله في ندوة التطور الحضاري التي عقدت بالكويت والمنشور في مجلة الشورى الليبية عدد أكتوبر ١٩٧٤.

(٨) كتاب الاجتهاد، للدكتور القرضاوي ص ٤٧ ـ ٤٩.

(٩) بالإضافة الى فصل عن تفعيل المقاصد سنشير الى محتواه فيما بعد.

(١٠) المستصفى ج١ ص٢٥٧، ٢٦٤ ـ ٢٦٥، المنخول ص٣٦٤ ـ ٣٧٢، وهامش ص٣٧٠.

(١١) لنا اقتراح تفصيلي في هذا الصدد صدر تحت عنوان ((تجديد الفقه)) ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد نشر دار الفكر دمشق.



# ملامح التجديد الفقهي

عرض:

د. جمال الدين عطية

المشاركون:

د. توفيق الشاوي

د. سيد دسوقي

الشيخ جمال قطب

د. علي جمعة

د. محمد عمارة

أدار الندوة:

المستشار طارق البشري

أعدها للنشر:

د. حسني محمد نصر

**د. جمال الدين عطية:**

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كن لنهتدي لولا أن هدانا الله.

أشعر أنني لست بحاجة إلى أن أبدأ بالمقدمات المتعلقة بمعنى التجديد ومشروعيته وضوابطه وغير ذلك من الأمور التي تحتاج إلى لقاءات منفصلة؛ ولذلك فقد آثرت أن أوضح مباشرة ملامح التصور الذي أقدمه عن التجديد الفقهي.

وقبل أن أتناول هذه الملامح، أود أن أشير ـ باختصار ـ إلى أنواع التجديد المختلفة.

١ـ فهناك تجديد يتعلق بالشكل، وتجديد يتعلق بالموضوع، وسيكون حديثي منصبًا في الأساس على التجديد المتعلق بالموضوع، دون أن يعني هذا التقليل من شأن وأهمية التجديد المتعلق بالشكل.

فالمعروف أن التجديد المتعلق بالموضوع هو الذي يثير الكثير من الجدل والنقاش.

٢ـ ويمكن أن يقوم التجديد على أساس منهجي، كما يمكن أن يكون غير قائم على منهج، وذلك كما نرى في كثير من الكتابات الفقهية التي تدّعي التجديد دون أن تشير إلى منهج اتبعته في هذا التجديد. وبطبيعة الحال فإننا سنركز في حديثنا على التجديد القائم على أسس منهجية.

٣ـ ويمكن أن نقسم التجديد الموضوعي القائم على منهج معين إلى نوعين:

النوع الأول: هو التجديد الذي يأتي من خارج النسق الإسلامي.

النوع الثاني: هو التجديد الذي يأتي من داخل النسق الإسلامي.

ومن أمثلة النوع الأول ما نقرأه لبعض الكتاب الذين يحاولون إسقاط نظريات غربية حديثة على الإسلام: تاريخه ولغته وفقهه، فيطبقون هذه النظريات المختلفة مثل البنيوية والألسنية والتفكيكية والتركيبية والتاريخانية، وغير ذلك من النظريات على الدراسات الإسلامية، وهو الأمر الذي يؤدي إلى سحب المفهوم الإسلامي إلى الأنساق الغربية التي جاءت منها هذه النظريات. وفي تصوري أن التجديد يجب أن يأتي من داخل النسق الإسلامي.

٤ـ وهو تجديد مطلوب في موضوعين أساسيين، وهما: الفقه وأصول الفقه.

والواقع أننا كنا قد بدأنا منذ أكثر من عشرين عاما الكتابة في تجديد أصول الفقه، واعترض البعض بأن الأصول ثابتة لا تتغير. ومع ذلك فإن هذا الموضوع لا زالت تتنازعه اتجاهات مختلفة ولم ينضج بعد حتى يمكن الحديث فيه؛ ولذلك فإن الموضوع الذي اخترنا الحديث فيه في هذا اللقاء هو((التجديد في الفقه)).

والحقيقة أن العلاقة بين التجديد في((الفقه))، وبين التجديد في((أصول الفقه))، علاقة وثيقة. فالتجديد في الفقه يقوم على التجديد في أصول الفقه بمعنى أنه إذا كان هناك تجديد في أصول الفقه فإنه ينبني عليه - بطبيعة الحال - تجديد في الفقه واجتهاد جديد وفقا للمناهج الجديدة التي تُوضع لأصول الفقه. وسوف يكون لهذا أثره في المادة الفقهية. والواقع أن التجديد في أصول الفقه قد يطول انتظاره حتى يتم بلورته ووضع القواعد المتعلقة به وفهمها، ثم تطبيقها في الفروع إلى أن نصل إلى فقه جديد مبني عليه، وهذا كما ذكرت سوف يستغرق وقتا طويلا. ولعل ما يؤكد هذا أن مشروعات الموسوعات الفقهية لم تكتمل مثل موسوعة المجلس الأعلى وموسوعة الكويت، والأخيرة مضى على بدء العمل في إعدادها ما يقرب من ثلاثين عاما ولم ينته العمل فيها بعد. وبالتالي إذا كانت هذه المشروعات تستغرق كل هذا الوقت الطويل فلا مجال لربط التجديد في الفقه بالتجديد في أصول الفقه، فالأمران يمكن أن يسير العمل فيهما معا ومتوازيين دون أن يتم تعليق أحدهما على تحقيق الآخر أو تأجيل العمل في تجديد الفقه إلى أن يتم الاتفاق على تجديد أصول الفقه. ويكون بالتالي ما يتم تجديده في الفقه مؤقتا حتى يتم اجتهاد على أصول فقه جديدة.

أنتقل إلى الحديث عن ملامح التجديد في الفقه، وقد حصرت هذه الملامح في عشر نقاط رئيسية. وتنقسم هذه الملامح إلى قسمين. القسم الأول تندرج تحته نقطتان والقسم الثاني تندرج تحته النقاط الثماني الباقية. وسنرى أن خمس نقاط من نقاط القسم الثاني قد أصبحت أمورا مقبولة ومتداولة وتم تطبيقها في بعض الكتابات المعاصرة، وهي النقاط التي تحمل أرقام (٣، ٤، ٨، ٩، ١٠) والتي سنوضحها فيما يلي:

الملمح الأول للتجديد الفقهي: يتعلق بالمادة الفقهية وماهية التجديد المطلوب في الفقه.

١ - ولعل أول ما نحتاجه في هذا الصدد هو تقديم اجتهادات جديدة في المسائل

القديمة بما يتفق مع تغير الظروف، فالاجتهاد يتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية وهو ما حدث كثيرا في تاريخ الفقه الإسلامي. فالإمام الشافعي - على سبيل المثال - غيّر في مذهبه من العراق إلى مصر. خلاصة القول: إن هناك كثيرا من المسائل التي تحتاج إلى اجتهاد جديد فيها حتى تتلائم مع الظروف الجديدة وتغطيها. وقد عقدت ندوات كثيرة حول هذا الأمر في مراكز ومجامع فقهية كثيرة.

٢ - النقطة الثانية في مادة التجديد الفقهي تتمثل في احتياجنا إلى تقديم إجتهادات جديدة في المسائل الجديدة والمستحدثة. وهذا أمر أصبح مقبولا من الناحية الإسلامية، وعقدت حوله ومن أجله مؤتمرات وندوات كثيرة.

٣ - النقطة الثالثة تتمثل في ضرورة التوسع في مفهوم «الفقه» بحيث نعود إلى المفهوم اللغوي له أو نقترب منه. ونعني بالمفهوم اللغوي للفقه الاستعمال القرآني لكلمة «الفقه» والتي كانت تُطلق على مجموع العقائد والأخلاق إلى جانب العمل والمعاملات.

وحينما نشأت العلوم وانقسمت، واستقلت علوم العقائد والأخلاق والتصوف، اقتصر اطلاق كلمة «فقه» على ما يتعلق بالأحكام العملية. وقد كان هذا مبررا كافيا لإخراج العقائد والأخلاق من الفقه. ولعلنا نعلم أن كلمة «الفقه» بالمفهوم الواسع لها قد استخدمها الإمام أبو حنيفة في كتاب «الفقه الأكبر»، وهو كتاب في العقائد. كما أن الاستخدام القرآني لها استخدام واسع ويتفق مع المعنى اللغوي لها.

وفي مرحلة تالية انقسمت المادة الفقهية المتعلقة بالأحكام العملية بدورها إلى قسمين. قسم بقي تحت عنوان «الفقه»، وقسم آخر استقل بعنوان «السياسة الشرعية». وكان معيار هذا التقسيم هو الأدلة الشرعية نفسها. فإذا كانت الأدلة تعتمد بالدرجة الأولى على النصوص، فإنها تبقى تحت مظلة «الفقه»، أما إذا كانت تعتمد على النصوص بصورة غير مباشرة فإنها تندرج تحت ما نطلق عليه «السياسة الشرعية». فالأدلة المستخدمة في «السياسة الشرعية» هي المصلحة المرسلة وغيرها من الأدلة غير المباشرة.

وتحت مفهوم «السياسة الشرعية» يندرج ما نسميه الآن بـ «القانون العام» كنظام الحكم، والمسائل المتعلقة بالنواحي الاقتصادية والمالية والعلاقات الدولية، ومن مظاهر استقلال هذه المسائل أنها لم تعد تُدرج في كتب الفقه التقليدية الكبيرة، واستقلت بها مؤلفات أخرى مثل كتب الأموال والخراج والأحكام السلطانية

والسير... وغير ذلك من العناوين التي حملتها هذه الكتب.

والجديد الذي أقترحه هنا هو أن نُعيد هذه الفروع مرة أخرى إلى حظيرة الفقه.

٤ ـ أن نضع العلوم الاجتماعية التي لم يكن الفقهاء يتحدثون فيها من قبل تحت مظلة الفقه كذلك. ولا أعني بالعلوم الاجتماعية هنا ما يتصل بالدراسات الميدانيةوالنظرية، وإنما أعني بها الأحكام الشرعية الضابطة للنشاط الإنساني في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة، كعلم النفس، وعلم التربية، وعلم الاقتصاد، وغيرها من العلوم.

وبطبيعة الحال فإنه سوف تنشأ حول هذه الأحكام الضابطة أنواع أخرى من المعارف تربط هذه العلوم المنفلتة بعيدا عن الضوابط الشرعية بالنسيج الإسلامي الفقهي العام. وهذا ما أشدد على ضرورته حتى نصبح أمام مادة فقهية تتسع لكل هذه العلوم.

الملمح الثاني: يتعلق بمصادر المادة الفقهية، فالواقع أن كتب الفقه ومراجعه وكذلك كتب السياسة الشرعية موجودة ومعروفة. ولكن بالإضافة إلى هذه الكتب فإن في تراثنا الإسلامي مجموعات من المؤلفات التي تحمل عناوين متعددة مثل النوازل والفتاوى والأقضية، نادرا ما يرجع إليها الباحثون. وترجع أهمية هذه المؤلفات إلى اتصالها بالواقع أكثر مما تتصل به الكتابات الفقهية التقليدية:

١ـ فالأساس في كتب النوازل ـ على سبيل المثال ـ هو حدوث أمور مستجدة كانت تُعتبر في البداية نازلة من النوازل العارضة، وبعد ذلك يتبين أن حياتنا كلها أصبحت نوازل تؤدي إلى نوازل أخرى. والمهم في هذا السياق معرفة المنهج الذي كان يتعامل به الفقهاء مع الأمور المستحدثة، وكيف كانوا يعالجون المسائل التي لم تكن داخلة في جسم الفقه بصورته التقليدية الثابتة.

٢ـ ويتضح في كتب «الفتاوي» أيضا، معالجة أمور الواقع باعتبار أنها كانت تقوم على إعطاء رأي في وقائع محددة لشخص محدد في ظرفين زماني ومكاني محددين. فالفتوى هي إنزال الحكم الفقهي الموضوع نظريّا في كتب الفقه على الواقع الذي يختلف من شخص إلى شخص آخر. وذلك من الممكن أن يكون رد نفس المفتي على السؤال الذي يُوجه إليه من شخصين مختلفين... مختلفا. وهذا ـ في رأيي ـ أمر له أهميته ويجب دراسته لمعرفة كيف كان الفقهاء يُنزلون الأحكام الشرعية على الواقع

بهذه الصورة الفردية أو التفريدية كما يقولون في القانون.

٣. وتكتسب كتب الأقضية أهمية كبرى في هذا السياق لكونها تعالج وقائع معينة وقعت في ظروف معينة وصدر فيها حكم معين. وهناك كتب تؤرخ لهذه الوقائع منذ عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء الراشدين ومن تلاهم من القضاة بعد ذلك. وهذه الكتب تحتاج إلى دراسة وافية حتى يمكن إدخال مادتها في جسم الفقه لبيان ما يجب مراعاة الواقع فيه. ولعل هذاما يفعله القانونيون عندما يرجعون إلى مجموعات الأحكام القضائية التي تُكمل نصوص القانون وشروحه. هذه المجموعات لها ما يقابلها إسلاميّا وهي كتب الأقضية، ولذلك يجب دراستها فقهيا وإدخالها في جسم المادة الفقهية وعدم إبقائها بعيدة عن الفقه.

٤. وبالإضافة إلى ما سبق هناك أيضا الكتب الفقهية المعاصرة سواء كانت لكبار الكتاب المعاصرين أو للأجيال الجديدة من طلاب الماجستير والدكتوراه، الذين اختاروا موضوعات فقهية لبحوثهم وكان لهم فيها اجتهادات مهمة تحت إشراف أساتذتهم. ومع الأسف فإن كثيرا من هذه البحوث لم يتم نشرها نتيجة تقاعس الناشرين عن نشر كتب المؤلفين غير المعروفين. وهذه البحوث محفوظة في مكتبات الجامعات، ويجب الرجوع إليها لأنها تسد ثغرات كبيرة في هذا المجال، لكونها تبحث في نقاط محددة بتوسع وتعمق ولمكانتها كمصادر في جسم المادة الفقهية.

٥. نأتي بعد ذلك إلى البحوث العلمية التي قُدمت إلى مؤتمرات وندوات علمية أو نشرت في مجلات علمية محكمة. فقد عقدت خلال العشرين أو الثلاثين عاما الماضية مئات المؤتمرات العلمية قدمت فيها بحوث وصدرت عنها توصيات. وحضرها المئات من الباحثين، حول موضوعات فقهية. وكثير من هذه البحوث يستحق التقدير والاحترام ويجب الاستفادة بها في مشروعات التجديد الفقهي.

٦. يُضاف إلى ما سبق من مصادر للمادة الفقهية، المجامع الفقهية التي تعرضت في الآونة الأخيرة للكثير من المسائل المستحدثة، وقدمت اجتهادات جديدة في مسائل قديمة ومستحدثة، وقدمت بحوثا جادة ومستفيضة. كما صدر عن هذه المجامع قرارات وتوصيات تصلح لأن تكون مصدرا من مصادر المادة الفقهية، ويعتبرها البعض صورة من صور الاجتهاد الجماعي.

بعد هذا الإيضاح لعناصر القسم الأول من ملامح التجديد الفقهي... أشير

فيمايلي إلى بقية النقاط والملامح.

يتمثل الملمح الثالث من ملامح التصور الذي نطرحه للتجديد الفقهي في ضرورةبيان الأدلة الشرعية التي يستند إليها الفقيه، مثل تحقيق الأحاديث النبوية الشريفة التي تأتي ضمن هذه الأدلة. ورغم أن هذا الأمر أصبح شرطا أساسيًا من شروط الكتابة العلمية في جميع مسائل الفقه، إلا أنه لا تتم مراعاته خارج الأوساط الأكاديمية.

الملمح الرابع:

١. يجب إجراء دراسات مقارنة بين المذاهب الفقهية سنية وغيرها ومناقشة الأدلة التي يستند إليها كل مذهب. ويحضرني هنا مثال بارز على ذلك، فقد بدأت كل من موسوعة المجلس الأعلى وموسوعة الكويت بالمقارنة بين المذاهب الثمانية، ثم توقف العمل في موسوعة الكويت لفترة، وبعد استئنافه اقتصرت المقارنة على المذاهب الأربعة السنية.

٢. والواقع أن أسلوب المقارنة نفسه يحتاج إلى تعديل. فالملاحظ أن موسوعة المجلس الأعلى الفقهية والتي تشمل المذاهب الثمانية تضع الرأي الخاص بكل مذهب في فقرة مستقلة عن الفقرات الخاصة بالمذاهب الأخرى، ورغم أن بعض هذه الفقرات قد تحمل معنىً واحدا ولكن بعبارات مختلفة. وقد كان من الأولى إدماج هذه الفقرات بحيث توضح أن المسألة المعروضة فيها رأيان أو أكثر، رأي يقول ما يلي...ورأي آخر يقول ما يلي... ، وقد أخذ بهذا الرأي المذهب «أ»... والفقيه «س» من المذهب «ج»... إلى آخره. وبهذا يتم حصر الأمر في رأيين أو ثلاثة بدلا من إلقاء عبء المقارنة في كل مسألة على القارئ. ففي موسوعة المجلس الأعلى يجب أن يُعمل القارئ ذهنه لمعرفة ما إذا كان المذهبان متفقين أم مختلفين في المسألة.

الملمح الخامس: من الضروري أيضا الإشارة إلى الحكم الذي أخذت به القوانين الوضعية. وهذا الأمر يختص ـ بطبيعة الحال ـ بنواحي المعاملات سواء ما اتفق مع رأي شرعي أو لم يتفق.

١. وتبدو أهمية هذا الأمر في حالة اكتشاف عدم اتفاق القانون مع رأي شرعي، إذ يفيد ذلك في معرفة المخالفات الموجودة في القوانين الوضعية للحكم الشرعي، حتى ننظر في تعديلها أو استبدالها بما يتفق مع الشريعة الإسلامية.

٢. أما في حالة الاتفاق فهي كذلك مهمة، وقد سبق أن قدم الأستاذ طارق

البشري بحثا مهمّا في مؤتمر عُقد في قطر، تحدث فيه بإسهاب في هذا الأمر. ويرى البشري أن كثيرا من القوانين الوضعية الحالية تتفق في الحكم مع أحد الآراء الشرعية في مذهب من المذاهب. وبالتالي فإن إسناد هذا الحكم إلى الرأي الشرعي الذي يتفق معه يجعل له أساسا فقهيّا ويقطع صلته بمصدره الوضعي. وبذلك نمهد لاستقاء القوانين وتفسيرها وتطبيقها بواسطة القضاء من مصادرها الفقهية مع أنها لم تستق منها، خاصة إذا كانت متفقة مع رأي فقهي له دليله الشرعي.

الملمح السادس: من الضروري أيضا الاهتمام بالبحوث التي تتعلق بالنظريات العامة، سواءً كانت منشورة في كتب أو دوريات. وعلى سبيل المثال يمكن إجراء بحوث لاستنباط النظرية العامة لعقد البيع، والتي تشمل جميع أنواع البيوع. وكما ذكرت من قبل فإن بعض رسائل الدكتوراه تعد مصدرا مهمّا في هذا المجال. أيضا فإن لدينا ما يسمى بالقواعد الفقهية وهي إما أن تكون شاملة لجميع أبواب الفقه، أو شاملة لجميع مباحث باب من أبواب الفقه، وتكوين نظرية عامة من هذه القواعد يجعلها حية ويزيد من إمكانية الاستفادة منها.

الملمح السابع: أما فيما يتعلق بتصنيف المادة الفقهية، فالواقع أننا نحتاج إلى تصنيف جديد يضم مباحث الفقه المختلفة في حالة التوسع في هذا المجال وإدخال مسائل أخرى إليه مثل مسائل السياسة الشرعية ومسائل العلوم الاجتماعية. ومن الضروري أن يكون التقسيم منطقيّا، كما يجب أن يُراعى فيه الوزن النسبي للمسائل المختلفة وفقا لأهميتها، وعلى سبيل المثال فإنه لا يجب أن تأخذ بعض المسائل مثل مسائل الطهارة حيزا كبيرا بينما تأخذ مسائل أخرى مهمة مثل نظام الحكم والاقتصاد حيزا محدودا. والواقع أن مجال الطهارة تحديدا يجب أن يتسع ليشمل القضايا الجديدة مثل تلوث البيئة ولا يقتصر على الموضوعات التقليدية مثل النجاسة وغيرها.

الملمح الثامن: من الضروري أيضا تبسيط أسلوب العرض دون الإخلال بالمعنى أو المصطلح الفقهي وهو ما أخذت به وحققته الكتابات الفقهية المعاصرة. إننا لا نريد بذلك أن نغير المصطلحات الفقهية وإنما نريد تبسيطها وشرحها حتى تحيا في الاستعمال اليومي للناس.

الملمح التاسع: استبعاد بعض المباحث الفقهية القديمة التي لم تعد موجودة في الحياة المعاصرة، مثل مبحث «الرق»، وكذلك استبعاد الأمثلة القديمة واستخدام

أمثلة تنبع من واقع الحياة. ولعلنا نلاحظ أن غالبية الأمثلة التي يشير إليها غالبية الكتاب في مسائل البيع والإيجار... تتصل بالعبد والجارية وهذا ما يُشعر القارئ بالإحباط. ومن حسن الحظ أن كثيرا من الكتابات الفقهية المعاصرة قد استبعدت بالفعل مثل هذه الأمثلة، وأبرزها كتاب د. وهبة الزحيلي «الفقه الإسلامي وأدلته».

الملمح العاشر: وأخيرا فإن الكتابات الفقهية يجب أن تتوجه إلى جميع المستويات من البشر، ونعني بذلك أن تخاطب كتب الفقه الأنواع المختلفة من الناس. فمن الضروري أن تكون لدينا كتب فقهية مبسطة كفقه السنة يستطيع عامة الناس أن يطالعوها، بينما تكون هناك كتب أخرى تخاطب الطلاب في المراحل التعليمية المختلفة من التعليم العام، وكتب، ككتاب د. الزحيلي، تتوجه وتخاطب طلاب التعليم الديني والشرعي، بالإضافة إلى الكتب الأكاديمية التي تتميز بأنها أكثر عمقا وتوسعا وتتوجه إلى المتخصصين.

وأريد أن أختم حديثي بإشارات سريعة لنماذج من الكتابات الفقهية التي بين أيدينا في الوقت الحاضر. بعض هذه الكتابات تعود إلى عهد ليس ببعيد مثل كتاب «فقه السنة» للشيخ سيد سابق، وبعضها أكثر حداثة. والواقع أن كتاب الشيخ سيد سابق على أهميته يركز على المسائل الفقهية التقليدية مثل الأطعمة واللباس والجهاد والقضاء.

هناك أيضا كتاب د. وهبة الزحيلي ويتميز بأنه يتحدث عن النظريات الفقهية قبل أن ينتقل إلى التفصيل. وعلى سبيل المثال فإنه قبل أن يدخل في المعاملات تحدث عن النظريات الفقهية في المعاملات مثل عقود البيع والإيجار... الخ. وجمع د.الزحيلي كل ما يتعلق بالسياسة الشرعية تحت عنوان «الفقه العام». وتحدث في هذا المجال عن الحدود والقصاص ونظام الحكم والقضاء وأخيرا تكلم في الأحوال الشخصية... الخ.

أما فيما يتعلق بالموسوعات الفقهية، فمن الملاحظ أنه قد اتبع في ترتيبها الترتيب الهجائي. إذ رتبت المصطلحات والموضوعات وفقا لأحرفها الأولى، ومن يريد الاستفادة من الموسوعة عليه أن يحدد المصطلح ثم يبحث عن المادة المطلوبة.

وقد كانت هناك محاولة لاستخدام الترتيب الموضوعي في بعض الموسوعات الفقهية مثل موسوعة الكويت الفقهية التي كنت أمينا عاما لها، إلا أنه لم يؤخذ بهذا الاقتراح.

كما لم يؤخذ باقتراح إجراء مقارنات في هذه الموسوعة بين المواد الفقهية والقوانين الوضعية. وأذكر هنا أنني في ذلك الوقت اقترحت على القائمين على إعداد الموسوعة الدولية للقانون المقارن إدخال الشريعة الإسلامية ضمن المقارنة ورحبوا بذلك ترحيبا شديدا وطلبوا ترشيح من يقوم بكتابة هذا الجزء، إلا أن إدارة موسوعة الكويت الفقهية لم تستجب لهذا الاقتراح.

هذه في ملامح التجديد الفقهي التي رأيت من المناسب أن أعرضها في الوقت الحاضر، وقد تلاحظون أن هذه الملامح أقرب إلى الناحيه العملية أو التنفيذية التي يمكن أن تشكل مشروعا قابلا للتنفيذ، إذا انشرحت الصدور. وظني أن هذا العمل يحتاج إلى مؤسسة وأنا واثق ثقة كبيرة في العمل المؤسسي. فعمل بهذا الحجم يفوق قدرة الأفراد ولا تقوم به وتنجزه سوى المؤسسات التي تقوم بتوزيع المادة على عدد من الكتاب وتضع معايير موحدة للبحث والكتابة والمهم ألا ينفرد المسؤول عن المشروع بتحديد خطته ومعايير الكتابة وهو ما لم يتبع للأسف في المشروعات القائمة. واشكركم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

## تعقيبات ومناقشات

### د. توفيق *الشاوي*:

فيما يتعلق بما ذكره د. جمال عطية حول عدم الربط بين التجديد في الفقه والتجديد في أصول الفقه، وأن التجديد يشمل الفقه ولا يشمل أصول الفقه لأن الأصول ثابتة ولا تتغير. فيما يتعلق بذلك فإنني أشعر أن كثيرا من الناس لا يفرقون بين أصول الفقه وبين أصول الشريعة، ويظنون أن أصول الفقه مقصود بها الأصول الشرعية. وما أعرفه أن أصول الفقه علم محدد يتعلق بكيفية استنباط الحكم من النص الشرعي سواء كان نصّا قرآنيّا أو من السنة أو من الاجتهاد أو الإجماع. فهذا العلم يحدد المصادر التي تُستمد منها الأحكام الفرعية وكيفية وضوابط استنباطها من النصوص والمصادر. أما أصول الشريعة فهو علم أوسع من ذلك بكثير ويهم الناس أكثر من أصول الفقه؛ لذلك عندما يقول الناس: إن هذا الشخص أصولي فإنهم لا يقصدون أنه عالم في أصول الفقه بل إنه يتمسك بالمبادئ والأصول الأساسية. وأصول الشريعة هي نفسها أصول جميع أحكامها أي مبادئها الكلية

والأصلية.

نحن نعرف أن مسائل أصول الفقه لم تبحث إلا في أخريات أيام الإمام الشافعي. أما أصول الشريعة فلم تُبحث على الإطلاق، ولم يتعد الأمر بحث مقاصد الشريعة وكان يجب أن يتبع هذا ببحث أصولها.

إنني أدعو إلى بحث أصول الشريعة ولنبدأ بالأصل الأول ـ من وجهة نظري ـ الذي يميز شريعتنا الإسلامية، وهو استقلال الشريعة عن الدولة، فالدوله خادمة للشريعة ومنفذة لها وليست صانعة لها. وهذا ما يميز الشريعة الإسلامية عن جميع قوانين العالم، تلك القوانين التي توكل صناعة القانون إلى الدولة وتنظر إليه ـ أي إلى القانون ـ على أنه إرادة الدولة، وهذا ما نسميه ((القانون الوضعي)). وفي الإسلام ليس هناك قانون وضعي. فمصادر الشريعة معروفة وليس من بينها بالطبع نص أو رأي وضعي، وأجهزة الشريعة هم العلماء والفقهاء والمجتهدون.

وفي رأيي أن الاجتهاد والإجماع كمصدرين شرعيين لم يحظيا بالاهتمام الكافي من جانب الباحثين، وأعتقد أن أهم ما يميزهما هو مشاركة جمهور المسلمين فيهما. وفي نظري أن الاجتهاد منذ بدأ لم يكن منفصلا عن عامة الناس، إذ كان المجتهدون يجلسون في المساجد ويعلنون آراءهم على المسلمين. وقد كان الإمام أبو حنيفة يحرص على سماع آراء الحاضرين في المسألة حتى من العامة والخصوم والتلاميذ قبل أن يبدي رأيه فيها. ولذلك فإنني لا أتفق مع رأي البعض الذين يقولون: بإن الإجماع هو إجماع المجتهدين. فالأمة الإسلامية التي لا تجتمع على ضلالة ليست هي المجتهدين فقط. ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان العامة يراجعونه وقد راجعه عمه العباس يوم فتح مكة عندما وقف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم خطيبا وقال: ((إن الله حرم مكة ونباتها وشجرها وحيوانها ولكنه أحلها لي ساعة من نهار)) واقترح استثناء الأذخر ووافقه الرسول على ذلك. ونحن نعرف قصة المرأة التي راجعت عمر بن الخطاب ولم تكن من المجتهدين ومع ذلك قال عنها عمر: ((أصابت امرأة وأخطأ عمر)). من هنا فإنني أعتقد أن عامة المسلمين كان لهم دور كبير في الاجتهاد على طول التاريخ الإسلامي ومنذ عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وإذا كان هذا في الاجتهاد فمن باب أولى أن يكون كذلك في الإجماع. وفي رأيي أن أول أصل من أصول الشريعة هو أن الدولة لا تُشرع ولا تتدخل في التشريع، وأن

باب الاجتهاد مفتوح أمام الجمهور وأمام العلماء.

أعود فأؤكد على أهمية دراسة أصول الشريعة باعتبارها مختلفة عن دراسة أصول الفقه، وأصول الشريعة هي الأهم والأوسع وتتضمن فروعا مهمة، ومنها الشورى التي سبق وكتبت عنها وقلت إنها ـ أي الشورى ـ قد وجدت قبل الشريعة. إذ نزلت آية الشورى في مكة (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) وسبقت بذلك آيات الأحكام التي لم تنزل إلا في المدينة. وكان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يجتمع بالناس ويناقشهم ويستمع للمسلمين وغير المسلمين.

**د. سيد دسوقي:**

. بالنسبة لما ذكره د.جمال عطية حول المفهوم اللغوي لكلمة «الفقه» فإنني أشير إلى أنني قد استخدمت هذا المفهوم في كتابي «دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضاري». وفي هذا الكتاب أطلقت كلمة «الفقه» من عقالها ومن سجنها ووضعتها في المكان اللائق بها.

. فيما يتعلق بحديث د. توفيق الشاوى فقد سبق أن أشرت في بعض الكتب إلى أن الدولة في الإسلام لا تُشرع ولكنها تختار من بين التشريعات والاجتهادات القائمة. وكنت قد ضربت على ذلك مثلا بالتشريعات الخاصة بمهنة الهندسة. إذ يمكن لنقابة المهندسين التى تضم نحو ٢٢٠ ألف مهندس أن تجتهد في كل ما يتعلق بآداب وقوانين المهنة مستعينة بأعضائها المتفقهين في الدين وبغيرهم من الفقهاء لكي تصل إلى وضع مجموعة التشريعات التي تراها مهمة لتنظيم وحماية مهنة الهندسة في مصر، ثم تتقدم النقابة بهذه التشريعات إلى الدولة التي تأخذ منها ما يتواءم مع الظروف العامة ومع قدرتها على تطبيق هذه التشريعات. وأنا لا أقول: بإن تتقدم النقابة بمطالب أو عرائض حتى لا يتحول الأمر إلى قضية سياسية.

. أما فيما يتصل باجتهاد العامة فإنني أعتقد أنه ليس المقصود به أن يكون الاجتهاد في الشوارع والحارات. والمثال الذي ضربه د. الشاوي بالإمام أبي حنيفة لا يعني أنه كان يأخذ برأي العامة في اجتهاداته.

. إن ما ذكره د. جمال عطية عن ملامح وضرورات الاجتهاد الفقهي يحتاج إلى مجهود أمة وليس مجهود أفراد أو جماعات صغيرة. وفي واقع الأمر فإن الكتب الفقهية تظل بعيدة عن المستخدم غير المتخصص بسبب صعوبتها ووعورة أسلوبها

ومنهجها وكثرة القضايا التي تحويها وقد لا تهمنا. والأمثلة في هذه الكتب قديمة في معظمها ولا تعبر عما نعيشه لأنها كتبت لقوم آخرين. ومن هنا فإنني أؤكد على ما ذكره د. عطية من ضرورة مراجعة هذه الكتب وإعادة صياغتها وتعديل الأمثلة الواردة فيها.

**الشيخ جمال قطب*:**

أولا: أراني متجاوبا مع د. جمال عطيه ومع ما ذكره د. توفيق الشاوي إلى أبعد حد.

والواقع أن ما يشغلني في الوقت الحاضر هو تعبير «الأصلان العظيمان للإسلام». إذ إنني لم أستوعب بقلبي كلمة «الأصلان» وأرى أن للإسلام أصلا واحدا هو القرآن الكريم، أما السنة الشريفة فإنها تقوم من القرآن الكريم مقام اللائحة من القانون لا أكثر. فهي ليست مكملة للقرآن وإنما هي شارحة ومبينة وموجهة ولم أجد مبررا في كتب الأصول على مختلف المذاهب يقنعني بعكس ذلك ولعل ما يؤكد ذلك أن القرآن يقول (تِلْكَ حُدُودُ اللّه) وبذلك فإن الحدود هي ما حده اللّه. فإذا كانت الخمر محرمة في القرآن الكريم فإنني لا أستطيع أن أسمي هذا التحريم حدّا لأن الرسول صلى اللّه عليه وآله وسلم بما صح عنه في السنة قد أمر بضرب شارب الخمر بما حضر من أدوات الضرب كالعصى وأطراف الأثواب والنعال حتى يقوم، دون تحديد عدد.

كل هذا يدفعني إلى التأكيد على ضرورة التفرقة بين نصوص نزلت من السماء وهي نصوص واضحة، وبين تفسيرات تولاها رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وسلم، ثم إضافات أضافها أهل التشريع، هذه التفسيرات ـ الأخيرة ـ لا يجب أن تفرض على الأجيال والعقول والأمم المختلفة فرض الدين وفرض الأصول.

وفيما يتصل بالمثال الذي أشار إليه د. عطية عند حديثه عن ضرورة بحث القضايا المستحدثة مثل قضايا البيئة، فإنني في الواقع ممن يعجبون من فزع بعض الناس ممن تحسنت صلتهم بوسائل الإعلام من هذه القضايا، ومطالبتهم بتجديد

---

* أمين لجنة الفتوى بالأزهر الشريف.

قديم الفقه. وفي رأيي أن ما كان يطبق على الأدوات القديمة يمكن أن يطبق على المستحدثات المختلفة. وعلى سبيل المثال فإن آداب ركوب الدابة هي نفسها تقريبا تصلح لأن تكون آدابا لركوب السيارة ووسائل المواصلات الحديثة. فالفقه القديم ـ كما يسميه البعض ـ يحدد أحكام ركوب الدابة مثل كيف يعقلها صاحبها، وكيف يلقى السلام على من يمر عليهم، وكيف يجنب روث الدابة الطريق، وهذا ما نعنيه تقريبا عندما نطالب أصحاب السيارات باستخدام وقود يقلل من انبعاث الدخان من السيارات وباحترام قواعد المرور والسير؛ ولذلك ينبغي بقاء هذه الأحكام تدرس في معاهدنا الشرعية، وأنا أعجب من بعض الدارسين للفقه الذين يضيقون بقانون المرور الذي ينظم أوضاع الطريق المعاصر لنفس المقاصد التي نص عليها الفقه الذي يسمونه بالقديم.

كل هذا يمكن تصنيفه وبيانه للناس بأن نوضح المكروه منه كراهة تحريمية والمكروه كراهة تنزيهية. فالفقه ليس جامدا لأنه يقوم على تحسين الواقع. فالله أنزل رسالته ليصلح واقع الناس.

**د. علي جمعة:**

على عادته د. جمال يصدق عليه قول القائل:

ألقاه في اليم مكتوفا وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء

فأنا أحاول إن شاء الله ألا أبتل.

على خلاف ما ذكره د. جمال عطية حول عدم الربط بين تجديد الفقه وتجديد أصول الفقه، فإنني أرى أن هذا الربط أساسي وجوهري إذ لا يمكن تجديد الفقه دون تجديد أصول الفقه. وتجديد أصول الفقه يجب أن يكون أيضا في الشكل والموضوع معا. ففي الشكل يجب أن نركز على بيان كيف يفكر المجتهد وكيف يفكر الأصولي وما الذي يجعله يطرق المباحث التي طرقها ولماذا رتبها ترتيبا معينا. ومن هنا سوف تظهر أهمية الإجماع ومصادره والدور الذي لعبه في الفقه الإسلامي على مر التاريخ. ويمكن هنا أن نحذف منه كثيرا مما يتصل بالجدل المتعلق بالفلسفة الأرسطية. فلا يخفى عليكم أن كثيرا من المسائل التي عرضت في أصول الفقه كان منشؤها التفكير الأرسطي. وعلى سبيل المثال مقولة هل اجتهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أم لا؟ . هذه المقولة بنيت على فكرة إذا كان أمام الإنسان طريقان

لتحصيل المعرفة أحدهما قطعي والثاني ظني، فهل يمكن أن يعزف عن الطريق القطعي إلى الطريق الظني؟ وهذه مقولة أرسطو. وقد أخذت هذه المقولة لتكون أساسا لتساؤل يقول: هل يمكن أن يجتهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو يُوحى إليه؟ وقد انتهى العلماء إلى تسعة أقوال في هذه المسألة مبناها كلها على هذا الجدل الفلسفي.

فيما يتعلق بتجديد أصول الفقه من الناحية الموضوعية فإنه يمكن أن نضيف إليه مسائل جديدة ووسائل جديدة تتصل بإدراك الواقع، فقبل هذا العصر الذي نعيشه كان يتم إدراك الواقع بالوسائل المعتادة لأن الواقع كان راكدا وكان الأمس يُعاش في اليوم. ولكن في العصر الحاضر ومع تتابع التطورات التقنية وتطور الاتصالات والمواصلات أصبحت هناك شبكة ضخمة من العلاقات الجديدة توجب استخدام وسائل جديدة في إدراك الواقع. والدليل على ذلك أن نشأة واستقلال العلوم الاجتماعية في القرن الماضي عن الفلسفة كانت مرتبطة بتغير الواقع. ولذلك فإنني أقول إن الاجتهاد لا يمكن إلا أن يكون من أدلة شرعية ولا يمكن أن يكون أيضا إلا من واقع معاش. والمجتهد هو الذى يستنبط الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي ليوقعه على الواقع الذي يدركه جيدا. ومن هنا فإن إضافة وسائل إدراك للواقع مبنية على النسق الإسلامي أصبح أمرا في غاية الأهمية؛ لأن المجتهد لن يكون قادرا على إدراك الواقع دون تعلم هذه الوسائل والأدوات.

يقودنا ما سبق إلى الحديث عن مشكلة تصنيف العلوم، وهو أمر شديد الأهمية ويجب أن يتم على النسق الإسلامي وليس على النسق الغربي الذي يدخلنا متاهة الدنيوية والتفكيكية والتاريخانية وغيرها. وتقسيم العلوم هي ما أسماها د. جمال عطية «الصناعة الثقيلة» التي يجب أن نبدأ بها حتى تكون أساس بناء أدوات إدراك الواقع على نسق إسلامي وحتى يكتمل علم أصول الفقه ويكون الاجتهاد على الوجه الصالح لهذا العصر.

وفي تجديد أصول الفقه هناك مسائل لابد من بحثها، ومنها مسألتا الاجماع والنسخ. وهناك قول لطيف لم يلتفت إليه أحد يتعلق بالنساء، وقد أورده الزركشي في «البرهان» والسيوطي في «الاتقان» و «الاكليل» وهو أن القرآن كله لم يحدث فيه نسخ. لأن القول بالنسخ قد يجر إلى التحريف كما أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وإنما قد يتأخر الحكم بتأخر ظرفه.

بالإضافة إلى أن اعتبار السنة الشريفة هي التطبيق المعصوم للقرآن أمر يحتاج إلى بحث وتفصيل كما تفضل الشيخ جمال قطب.

في قضية مؤسسية العمل الفقهي فإنني أرجو ألا أكون متشائما إذا قلت: إن العمل المؤسسي لدينا غير قائم، وليس لدينا الكفاءات والكوادر القادرة على الاستمرار في هذا العمل. وسأضرب مثلا على ذلك بالموسوعة الفقهية التي أشار إليها د. جمال عطية. هذه الموسوعة بدأ العمل فيها على أيام الشيخ فرج السنهوري والشيخ أبو زهرة والشيخ الخفيف والشيخ عبد الوهاب خلاف وغيرهم. وفي ثلاثين عاما لم ينجز فيها سوى ١٧٩ مادة، تمثل ١٠٪ منها (من أصل ١٧٩٠ مادة) وتم وضعها في ٦٤ مجلدا لم يطبع منها سوى ٢٦ مجلدا. والباقي جاهز للطبع والوزارة لا تستطيع أن تطبع إلا مجلدا أو مجلدين كلما أطلت بشائر رحمة الله، ومعنى هذا أن لدينا ما يكفي لخمس وعشرين سنة قادمة. والواقع أن الخمسة مجلدات الأولى فقط منها هي التي التزمت بالمنهج الذي وضعه مؤسسو الموسوعة الرواد. ووصل الأمر في الأجزاء الأخيرة إلى تدهور كبير بعد أن حاد القائمون عليها عما رسم لها من قبل، وأصبح العمل قائما على إعادة الكلام مرات ومرات بطريقة القص واللصق. وفي رأيي أن مثل هذا العمل يحتاج إلى تفرغ وتخصص دقيق من القائمين عليه، وكلاهما معدوم.

فيما يتعلق بقضية الاجتهاد الجديد في المسائل المستحدثة فإنني أود أن أضيف إليها مادة جديدة وهي الاجتهاد الجديد في المناهج المستحدثة وليس في المسائل فقط للحفاظ على كثير من الفكر الموروث. وعلى سبيل المثال فإننا في حاجة إلى منهج جديد يمكننا من التفرقة في الأحكام بين الشخصية الاعتبارية والشخصية الطبيعية. فالشخصية الاعتبارية بدأت في التطور منذ القرن الماضي حتى أصبحت مستقلة وكأنها شخص طبيعي ولكنها لا تموت كما أنها متعددة الجوانب، ويمكن أن نقول بالتنضيد الحكمي والإستلام الحكمي بدلا من أن نظل ندور في القواعد والعقود. القضية الأخرى المتصلة بالعقود موجودة في التراث، وقد ظل علماء سمرقند يبحثون في تكييف بيع الوفاء نحو مائتي عام. وبيع المعاملة أبدعه القاضي أبو السعود وهو عمدة الحنفية في الدولة التركية بعد أن أحتاج التجار إلى هذا النوع من البيع. وقد ألف ابن تيمية كتاب نظرية العقد وقال فيه بإيجار الشجر حتى يحل مشكله تأجير الحدائق. كل هذا غائب عن الفكر الفقهي في عصرنا الحاضر.

وفيما يتعلق بالتوسع في مفهوم الفقه بحيث يشمل الأخلاق والسياسة الشرعية والعلوم الاجتماعية، فإنني لا أعلم ما إذا كان د. جمال عطية يريد الاعتماد على العقائد في ربط الأحكام بالواقع أم يريد إضافة العقائد إلى الفقه. وفي ظني أن إضافة العقائد إلى الفقه أمر غير مجدي.

أما المجدي فهو إدخال العقيدة وظيفيا في أصول الفقه لتصبح أداة من أدوات استنباط الحكم الشرعي، وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالي في «المستصفى» وسماها قضية المقاصد واعتبرها من صلب أصول الفقه. وهي مقاصد واضحة وجلية في كتابه، أما الشاطبي فقد عماها عن الناس، ويمكن تلخيصها في خمس صفحات ثم نفصّلها بعد ذلك.

أما فيما يتعلق بالقواعد الكلية فقد نصت جميع كتب أصول الفقه على أنها ليست دليلا شرعيّا وأن مهمتها هي تدريب الذهن فقط، وهذا ما يخالف ما يقول به المحدثون والمعاصرون من أنها - أي القواعد الكلية - قابلة للإلحاق كدليل شرعي. وهذا ما يحتاج إلى حسم، صحيح أنها لا تصلح بذاتها أن تكون دليلا شرعيا، ولكن لو ضممنا إليها الفوارق والجوامع لخرجنا بقريب من فقه المعاصرين في الإلحاق بالقاعدة لأننا نعتمد في الحقيقة على دليلها.

أما فيما يتعلق بتحقيق الحديث النبوي، فالواقع أن الأحاديث النبوية التي بني عليها الفقه في الإسلام لا تتعدى الف وثمانمائة حديث محققة ومتفق عليها جميعها منذ زمن بعيد، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

أما ما يتعلق بالأمثلة الخاصة بالرق في كتب الفقه فإنني لست مع الذين يريدون حذف هذه الأمثلة خاصة من الكتب التي تدرس لطلاب العلم لحاجتنا إليها كثيرا في القياس كما في مسؤولية المساهم عما يفعله مجلس الإدارة وقياسها على العبد المأذون، وإن كنت مع حذفه في الكتب العامة إذا كان في هذا تيسيرا على القارئ العادي. واكتفي بهذا وأقول للدكتور جمال لقد أحييت فينا شجونا.

### *أ. طارق البشري:*

يبدو لي أن كثرة الحديث عن تجديد أصول الفقه والدعوة إليه قد تطمع من ليس لديه علم كثير بالدخول فى هذا المجال والإدلاء بدلوه فيه مما قد يفسد علينا كثيرا مما عرفناه. ويجب أن تقتصر الدعوة إلى التجديد على العلماء والباحثين

المتخصصين القادرين على ذلك والذين يعرفون ضوابط التجديد، والممارسة ستكون هي المحك وتقديم الأعمال سيضعنا على الطريق.

لقد وضع د. جمال عطية أيدينا على عدة نقاط تشغلنا جميعا. وعلى سبيل المثال فإننا نجد واقعا ونجد نصوصا ونريد أن نحقق الربط والوصل بين الواقع وبين النص. وأقترح لتحقيق ذلك أن نتبع طرقا منهجية دقيقة كالنظر فيما كان يفعله القدماء في هذا الأمر بمراجعة الكتب التي أوردت من الواقع أكثر مما أوردت من النصوص.

ثم هناك موضوع القواعد الشرعية الكلية واستخدامها لاستخراج أحكام في مسائل مستحدثة. أتساءل لماذا لم يضع الفقهاء نظريات عامة ولم تكن تنقصهم القدرات العقلية؟ وفي أوروبا شرعية الحكم تستمد من القواعد العامة، بينما عندنا تربط الأمور بالقرآن والسنة. أظن أن هذا هو السبب، فنحن أكثر احتياجا إلى القواعد العامة منا إلى النظريات.

بقي أن أشير إلى موضوع المحاكم الشرعية التي مثلت ثورة في تاريخ الفقه الإسلامي. والحقيقة أنني لم أجد في كتب الشريعة أو في كتب الفقه التي كتبت في العشرين أو ثلاثين أو خمسين سنة الماضية ما يشير إلى هذه المحاكم أو كيف نستفيد من أحكامها ولو كأمثلة في الكتب المدرسية التي تدرس للطلبة في الازهر وفي كليات الحقوق ولا أدري كيف سقطت.

نقطة أخيرة تتعلق بعقد الاستصناع والذي هو امتزاج مادة بعمل كالمقاولة، وينطبق هذا على الطائرة والسفينة والسيارة، ولا أجد في كتب الفقه إلا مثال الخف والفرق كبير جدا بين الخف والطائرة رغم أنه يصوغهما عقد واحد.

**د. محمد عمارة:**

إننا نحتاج ونحن نتحدث عن تجديد الفقه الإسلامي إلى التمييز بين «التجديد» وبين ما يسمى بـ «الحداثة» وذلك لأن الكثيرين يبدون انزعاجهم من الكلام عن التجديد؛ لأنهم يتصورون أنه مثل الحداثة التي تقيم قطيعة مع الموروث. ولذلك فإنهم يخشون من أن يكون تجديد الفقه بمثابة إدارة ظهورنا لتراثنا الفقهي.

والواقع أن التجديد ليس حقا من حقوق الجيل المسلم المعاصر أو العقل المسلم المعاصر فحسب، وإنما هو سنة من سنن الله، وهذا واضح في أحاديث رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم وفي سلسلة التجديد عبر تاريخ الحضارة الإسلامية. فنحن عندما نتحدث عن تجديد العقيدة نعني إزالة ما طرأ عليها من بدع وخرافات لتعود مرة أخرى نقية، فالتوحيد يعيد تجديد العقيدة لكي نرفض الطواغيت كما جاء في الحديث الشريف «جددوا إيمانكم بالإكثار من قول لا إله إلا الله» يتضح من ذلك أن التجديد له معانٍ متعددة في كل نسق من أنساق الشريعة، وبالتالي فإن تجديد الفقه يختلف عن تجديدٍ العقيدة. وفي الفقه فإن لدينا فقه عبادات وفقه معاملات. ولا أظن أننا مشغولون بالتجديد في فقه العبادات لأنه نسق استقر والتجديد فيه غير وارد ولكن قد يرد فيه أمر آخر أشير إليه في النهاية. أما فقه المعاملات فإن قضية التجديد تطرح فيها بالحاح. وداخل فقه المعاملات فإننا نميز بين النظريات والقواعد وبين الأحكام لأن الأخيرة هي المرتبطة بواقع يتغير، بينما ترتبط الأولى بنظريات. والنظريات كما قال المستشار طارق البشري ليست كثيرة في الحضارة الإسلامية حتى الكتب التي تحدثت في المنهج قليلة لا لعجز ولا لنقص وإنما لاندماج الفكر النظري بالفكر العملي، فالقواعد فيه مبثوثة في الأحكام والتطبيقات وهذه ميزة من مميزات الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي عن الفكر الغربي وليست نقيصة. وأتصور أننا في ظل الصراع الذي نعيشه مع المنظومات الفكرية الأخرى في العصر الحاضر، نحتاج إلى استخلاص النظريات والقواعد لإغناء وإثراء مرجعية الأحكام في الفقه. وأتصور أيضا أننا بحاجة إلى مساحة جديدة من العقل الفقهي - إذا جاز هذا التعبير. فنحن نحتاج إلى فقه سياسي جديد، وهو ميدان يحتاج إلى إبداع وإضافات وتجديد، بل إن فن التأليف في هذا الميدان يحتاج إلى تجديد. والواقع أنني درست كل مذاهب الفكر الإسلامي في قضية الإمامة إلا أنني عندما قرأت كتاب السنهوري عن فقه الإمامة وجدت نفسي أمام فن جديد في التأليف، فالتجديد فيه ليس فقط فيما طرحه في نموذج الخلافة الإسلامية ولكن أيضا فيما ورد فيه عن كيفية التجديد في الفقه السياسي الإسلامي. ومن هنا فإنني اعتقد أننا بحاجة إلى ايلاء فن التأليف في الفقه الإسلامي بشكل عام أهمية كبيرة.

فيما يتعلق بموضوع المؤسسات، ففي تصوري أن الإسلام بدأ بالمؤسسات وكان هناك مؤسسات في عهد النبوة، مؤسسات شورية كالمهاجرين الأولين والنقباء الاثني عشر، ولكن هذه المؤسسات طمست في عهود الاستبداد، نحن نعيش اليوم عصر المؤسسات، كل شيء له مؤسسة، الحضارة الغربية باطل لكنها تعيش بالمؤسسات،

فنحن نحتاج اليوم إلى فقه المؤسسات الذي يبحث موضوعات عديدة مثل كيف تتحول الزكاة إلى مؤسسة، وكيف تتحول زكاة الركاز إلى صندوق تنمية للعالم الإسلامي. نحن نحتاج إلى فقه في هذه الأمور وهو فقه غير موجود في تراثنا. حتى في القضاء أصبح القاضي مطبقا لقانون وليس مجتهدا كما كان الأمر في السابق، ونحن نحتاج إلى اجتهاد في مؤسسة القضاء. الفقه الاجتماعي، نظرية استخلاف ماذا تعني في الملكية والأموال والوقف والتكافل الخ. نحن نحتاج إلى فقه جديد ومؤسسات تستطيع تمويل صناعة الحضارة والتنمية واشراك الأمة في العمل العام. إن ما أريد قوله: إن هذه ميادين أصبحت ملحة في موضوع التجديد.

إذا انتقلنا إلى موضوع المرأة فإننا نحتاج فيه أيضا إلى فقه جديد. فقد تغيرت أوضاع المرأة في العصر الحاضر واختلفت عما كانت عليه في العصور الماضية، الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حينما بايع النساء قال فيما استطعتي وأطقتي، الآن المرأة وصلت إلى درجة من الاستطاعة والطاقة مختلفة عما كانت عليه في العصور الأولى. وما نحتاج إليه هو فقه جديد يغطي موضوعات جديدة مثل حقوق وتحرير المرأة على النسق الإسلامي وليس وفقا للنموذج الغربي.

وعلى نفس المنوال فإننا نحتاج إلى فقه جديد في موضوع الأقليات. موضوع الذمة وما كان متعارفا عليه قديما، الذمة كانت عقدا، والعقد يقتضي طرفين وكانت هناك مغايرة، ولم يكن هناك اندماج، أما حين يصبحون جزءا من الأمة ثقافيّا واجتماعيّا واقتصاديا وعرقيّا فأنت بحاجة إلى فقه جديد، يغلق الثغرات التي ينفذ منها أعداء الإسلام لاختراق الأمن القومي والوطني والحضاري.

أيضا نحتاج إلى فقه جديد في العلاقات الدولية يواكب التغيرات التي حدثت في تقسيم العالم والنظرة إلى الآخر.

أعود إلى التجديد الذي سبق وأشرت إليه في فقه العبادات. فقد لاحظت أن كل الكتب التي درسناها في الأزهر الشريف قد كتبت في عصور تراجع الحضارة الإسلامية وليس في عصور ازدهار هذه الحضارة، أي في عصر الحواشي والتفاصيل، كنت أحيانا أرصد المبتدأ في صفحة وبعد أربع صفحات يأتي الخبر، ورغم أهمية هذه الكتب ودورها في تعليم الصبر والبحث وفي تمرين عقولنا إلا أننا نحتاج إلى دراسة كتابات عصور الأزدهار الحضاري وكتابات العصر الحديث.

وفيما يتعلق بمدرسة التجديد التي ظهرت في القرن التاسع عشر فإنني أقول:

إن كثيرا من أحكام الفقه وأبوابه التي تعود إلى فترة تراجع العقل المسلم والحضارة الإسلامية قد وقفت عند شكل الأحكام، وشكل العبادات، ووقفت عند الطقوس، وغاب منها الروح الإسلامية. وعلى سبيل المثال فإننا عندما نرى تعريف السجود في كتب الفقه أجده تمرينا رياضيًا، كلمة السجود أين البعد الروحي لها؟ هذا غائب، وعندما نقرأ الكتب التي توزع على الحجاج نجدها أقرب إلى الدليل السياحي الذي يصف الطرق وغاب منها روح المناسك، فالحاج يرمي جمرات العقبة دون أن يعلم أن هذه العقبة قد عقد فيها عقد تأسيس الدولة الإسلامية، أصلي في الروضة لإن الثواب فيها سبعون ضعفا، أما أنها الأكاديمية التي خرج منها النور وغيرت مجرى التاريخ والحضارة، فهذا لا تحسه، حينما تطوف حول الكعبة لا تشعر أنه أول بيت وضع للناس في الأرض وأصبح قبلة الأمة الخاتمة تجسيدا لوحدة الدين وإمساكا للمجد من طرفيه.

فروح العبادة أصبح غير موجود. كذلك فإن عقد الزواج في القرآن الكريم هو عقد مودة ورحمة وسكن وميثاق غليظ، بينما أصبح في الفقه عقد تمليك بضع الزوجة لا علاقة له بروح الشريعة ومضامينها الجميلة الراقية. ولعل هذا ما دفع أبا حامد الغزالي إلى رفع شعار ثورة «إحياء علوم الدين» لأنها ماتت وجفت روحها، وهذا ما نحتاج إليه. وفي هذا الإطار فإننا نحتاج أيضا إلى الجمع بين العقل والقلب، ولعل ما ميز علماء مثل محمد عبده وحسن البنا ومحمد الغزالي أنهم جمعوا بين العقل والقلب وهذا ما نحتاجه في تجديد الفقه، حتى فقه العبادات الذي يحتاج إلى بث إشعاعات القلب والوجدان في الصلاة والصيام والحج والزواج... الخ.

وفيما يتعلق بما طرحه الدكتور توفيق الشاوي حول دور الأمة في التشريع ووضع القانون، فقد كان أبو بكر الصديق عندما تعرض عليه قضية، يبحث في القرآن الكريم، فإن لم يجد يبحث في السنة، فإن لم يجد يجمع الناس ويسألهم هل عند أحدكم سنة لرسول الله في هذه القضية؟ فإن لم يجد يجمع وجوه الناس فيضعون القانون. وعمر بن الخطاب عندما فتحت أراضي مصر والشام والعراق وفارس أقام لجان تحكيم وكان يستشير المهاجرين واختلفوا والأنصار واختلفوا. فعمل لجان تحكيم خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج يوضح هذا أن إشراك الأمة في التشريع كان قائما. أما عن دور العامة فإنني أعتقد أن بعض العامة لديهم فقه للواقع... إذ كيف تشرع في الزراعة دون الرجوع إلى الفلاح حتى لو كان أميًا لا يقرأ

ولا يكتب؟ وكيف تشرع للعمال دون وجود العمال؟ السنهوري حينما تكلم في الإجماع قال: إن العلماء المجتهدين يكونون من رواد الأمة لا ينتخبهم الناس عن طريق صناديق الاقتراع وإنما تعترف بهم الأمة والمجتمع، وهم ليسوا وحدهم الذين يشرعون وإنما القانون ثمرة لاجتهاد أمة الذي هو مصدر الاجماع وهذا غير موجود في أي نسق فكري من الفقه الآخر.

النقطة التي أثارها الشيخ جمال في موضوع القرآن والسنة: نحن في السنوات الأخيرة لا أدري من أين جاءنا هذا، وجدنا من يتحدث عن الوحيين. نحن نعرف أن هناك وحيا واحدا، ونحن ضد من يحارب السنة، لكن القضية أن القرآن حدد أن السنة هي البيان النبوي للبلاغ القرآني: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ).

والكلام حول النسخ لا أدري كيف جاز هذا على العقل المسلم حتى أنهم جعلوا أغلب القرآن منسوخا والله يقول: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون)، هذا ينطبق على كل حرف نزل به جبريل عليه السلام. فكرة النسخ مطلوب طي صفحتها تماما، د. مصطفى زيد قال في رسالته: إنه لا توجد سوى أربع آيات منسوخة، والشيخ الغزالي رحمه الله قال بعد قليل سوف نكتشف أنها كذلك غير منسوخة. الله حين يقول: (إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا ألفا) ثم يقول: (يغلبوا مائتين) هذا موقف وذلك موقف آخر وليس معنى هذا أن إحداهما نسخت الأخرى، وتأتي الجماعات الطائشة وتقول أن آية السيف نسخت ٢٠٠ آية.

### ردود د. جمال عطية على التعقيبات:

أحمد الله أن ما طرحته قد حقق هذه الاستجابة الكبيرة، وأثار هذا النقاش الذي أضاف كثيرا للموضوع. وإن كنت لا أستطيع أن أعلق على كل ما قيل فإنني سأكتفي بالتعليق على بعض المسائل التي تحتاج إلى إيضاح.

- فيما يتعلق بما طرح عن تمييز الثوابت من اجتهادات الفقهاء، فإني أعتقد أن هذا الأمر واضح في الفقه وفي أصول الفقه. فالأدلة القطعية تأتي في المرتبة الأولى، بينما تأتي الأدلة الظنية والتي تحتمل أكثر من رأي في مرتبة تالية، وهي التي بُني عليها الفقه وآراء الفقهاء بكل ما فيها من اجتهادات مختلفة.

ـ فيما يتعلق بإشراك العامة في التشريع، فإننا يمكن أن نقسم المسائل التي يمكن إشراك العامة فيها. فهناك مسائل يمكن اللجوء فيها إلى الاستفتاء العام كالمسائل التي تحتاج إلى معرفة رأي جميع الناس. وهناك مسائل تحتاج إلى رأي الفنيين والمتخصصين. وهذه يمكن طرحها على النقابات والجمعيات العلمية وأقسام الشريعة والقانون في الجامعات، وبذلك يكون الاجتهاد جماعيا.

ـ لقد استفدت كثيرا من تعقيب د. علي جمعة: ـ ففي موضوع تجديد الفقه دون تجديد أصول الفقه فإن ما أعنيه هنا هو أننا إذا انتظرنا تجديد الأصول ثم الاجتهاد على أساس الأصول الجديدة فإننا سنحتاج إلى قرون من الزمن لتحقيق التجديد في الفقه. ولذلك يمكن أن نبدأ في تجديد الفقه ريثما يحدث تجديد أصول الفقه.

ـ أوافق تماما على أهمية التجديد في الشكل، ولكني قصرت حديثي على التجديد في الموضوع. ونفس الأمر في موضوع العقائد التي لم أضفها إلى الورقة المطروحة. وعندما تحدثت عن التوسع في مفهوم الفقه، ليشمل السياسة الشرعية والعلوم الاجتماعية، قصدت استبعاد موضوع العقائد رغم أنه كان موجودا تحت مصطلح «الفقه» في الماضي. ومع هذا فإنني أوافق على إدخال أثر فكرة التوحيد، وكذلك الأخلاق المنبثة في جميع الأحكام الفرعية والعلوم الاجتماعية كذلك.

ـ فيما يتعلق بالقواعد الفقهية التي أشار إليها المستشار البشري ود. علي جمعة فإنني لم أناقش هنا كونها دليلا شرعيا، ولكني قصدت الاستفادة منها في التوصل إلى النظريات العامة؛ لأن القاعدة عبارة عن نظرة شمولية كلية مستنبطة من الأحكام الفرعية.

ـ لقد فرق المستشار طارق البشري بين القواعد وبين النظريات، وقال: إننا بحاجة إلى القواعد ولسنا بحاجة إلى النظريات. وأشار د. محمد عمارة أن تاريخنا لم يشهد نظريات. وأعتقد أن هذا الأمر يحتاج إلى إعادة نظر وإلى تفكير جديد. أما فيما يتعلق بعدم التجديد في المصادر فالواقع أنه لم يدر بخلدي إطلاقا حين تكلمت عن التجديد في المصادر تحت الملمح رقم (٢) التجديد في مصادر الأدلة الشرعية،

وإنما قصدت التوسع في مصادر المادة الفقهية ومراجعها، أما مصادر الأدلة فأنا قصدت تصنيفها. كأن نضع درجات للمصادر تميز المصادر الأساسية والمصادر الفرعية. فليس من المقبول أن نضع جميع المصادر من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستحسان... الخ على قدم المساواة. ونفس الأمر فيما يتعلق بالتمييز بين المناهج وبين الأدوات. أوافق على ما ذكره د. عمارة من ضرورة بث الروح الإسلامية في التجديد الفقهي، وقد أضفتها كنقطة حادية عشرة ويجب مراعاتها عند كتابة هذا التصور.

# الفقه المعاصر

# وفقه المرحلة الانتقالية

شريعة الإسلام هي كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم. أما فقه الفقهاء فهو تطبيق هذه الشريعة في زمان معين ومكان معين.

ومنذ غفل المسلمون عن هذه الحقيقة وتركوا الاجتهاد بدأ عصر التقليد وانحطاط الفقه وتخلفه عن ركب الحياة... وما زلنا منذ عدة قرون نعيش هذا التخلف، وإن كانت بوادر فجر اجتهاد جديد تلوح في الأفق منذ صيحات المجددين في القرن الماضي ومحاولات بعض المعاصرين وضع معالم الاجتهاد المعاصر سواء في أصول الفقه أو في فروعه.

ورسالة مجلة المسلم المعاصر الأساسية هي الإسهام في هذا المجال: فمنذ العدد الافتتاحي أطلقت صيحة التجديد في اصول الفقه كمفتاح لحركة التجديد الكبرى وفي الفقه ذاته ... وتبنت منذ سنوات مشروع موسوعة أصول الفقه التي نرجو أن ترى النور.

وفتحت آفاق البحث في فروع جديدة كالاقتصاد وعلم النفس والتربية والسياسة والإدارة والإعلام والفنون. وأسهمت وما زالت في تأصيل وتخطيط وتعميق البحث في هذه الفروع وغيرها إيمانا منها بضرورة معالجة مشاكل العصر في ضوء شريعة الإسلام.

ولم تكن هذه الجهود شتاتا متناثرا، وإنما خطوات في إطار خطة علمية مرسومة طرحت وطورت على صفحات المجلة وفي ندوات ولقاءات ومؤتمرات أولت هذا الموضوع حقه أو بعض حقه من العناية.

وما زالت الخطوات الرئيسية الكفيلة بنقل هذه الفكرة إلى غايتها النهائية تفتقد الرجال والمال اللازمين لإقامة مؤسسات البحث التي ترعى النبتة الناشئة حتى تثمر الفقه المعاصر الذي افتقده المسلمون منذ إغلاق باب الاجتهاد.

لقد مرت على ذلك قرون وتعاقبت أجيال من المسلمين وهم يعيشون الغربة في ديارهم وبين أهليهم، ويشعرون بالضياع في ظل حكومات تستحي من الانتساب إلى الإسلام أو تعلنه كلاما ولا تعمل به على أي حال.

ولاشك في وجود صحوة إسلامية عامة وفي قيام بعض الانجازات في طريق إعادة الحياة الإسلامية إلى واقع المسلمين المعاش، ولا يدري إلا الله متى يرى هذا الأمل النور، ودونه ولا شك الكثير من الصعاب سواء في مجال العمل العلمي أو الاجتماعي أو السياسي، وقد عالجت الأعداد المبكرة من هذه المجلة بعض هذه الأمور.

قد تمضي عشرات السنين قبل أن يرى هذا الأمل النور، وواجبنا على كل حال أن نحث الخطى ونبذل المزيد من الجهود والله مولانا وهو نعم المولى ونعم النصير.

منذ أن شعر المسلمون بالتناقض بين واقعهم المعاش ومثل الإسلام وتعاليمه، وهم يتساءلون كيف يمكن أن يعيشوا إسلامهم في هذه المسألة أو تلك.

وتتنوع الفتاوى في إشباع حاجة السائلين وفقا لتنوع الصعوبات التي تعترض طريق تطبيق الإسلام. ففي مجال الحياة الخاصة ـ وحيث للفرد حرية الاختيار ـ فلا يجد المسلم ـ إذا عرف حكم الإسلام وصدقت نيته في العمل به ـ صعوبة تذكر في أن يحيا حياته الخاصة وفق ما جاء به الإسلام.

أما في مجال الحياة العامة، أو حتى في مجال الحياة الخاصة حين تتدخل القوانين في تنظيمها، فلا يكون الأمر بهذه البساطة، ومن ثمّ تكون الفتاوى غالبا بعيدة عن واقع الحياة المعاشة، إذ يكتفي المفتي ببيان حكم الإسلام «نظريا» أي ما ينبغي أن يكون عليه الحال في ظل مجتمع إسلامي متكامل تحكمه شريعة الإسلام وتقوم حكومته على رعاية الشريعة وحمايتها.

وهذا النوع من الفتاوى يعين المسلم على تصور الحياة في ظل الإسلام، ولكنه لا يسعفه في بيان كيف يعيش حياته الآن قبل أن يقوم حكم الإسلام، وقد يتأخر قيامه عشرات السنين. هذا إذا كان رأي الإسلام «نظري» واضحا معلوما، أما إذا تعلق الأمر بمسألة مستحدثة، فإنه يصعب على المفتي أن يعطي رأي الإسلام قبل أن تصل الجهود العلمية إلى إنضاج «الفقه المعاصر» الذي أشرنا في بداية هذه الكلمة إلى ما يستلزمه إنضاجه من خطوات وجهود قد تستغرق عشرات السنين.

وفي كلتا الحالتين ـ سواء كان الحكم الشرعي معروفا لكنه «نظري» أو لم يكن معروفا بعد ـ فإن المسلم يظل في حيرة من أمره ... ماذا يفعل اليوم في هذا الأمر أو ذاك. ولنضرب بعض الأمثلة:

١. قد يقول المفتي إن فوائد البنوك حرام وأنه يمكن قيام بنوك لا تتعامل

بالفائدة. وحتى تقوم هذه البنوك اللاربوية يحتاج المستفتي الى الإجابة عن أسئلة ملحة عاجلة:

هل يتعامل مع البنوك الربوية بالاقتراض منها، وإذا جاز ذلك على أساس الضرورة فما هي حدود الضرورة في هذا المجال؟ وهل يجوز له التعامل مع البنوك الربوية بالإيداع فيها، وإذ جاز ذلك فهل يأخذ الفوائد من البنك أو يتركها له، وإذا أخذها هل يضمها إلى ماله أو يتبرع بها في وجوه النفع العام؟

٢. قد يقول المفتي أن التأمين حرام وأننا لسنا بحاجة إليه إذ يقوم بيت مال المسلمين بسد حاجة من تحل به مصيبة أو تصيبه ضائقة.

وحتى يقوم بيت المال بهذه الوظائف يحتاج المستفتي إلى الإجابة على أسئلة ملحة وعاجلة:

هل يؤمن على سيارته؟ هل يؤمن على بضاعته المستوردة من الغرق أو المخزونة من الحريق؟ هل يؤمن على منزله من الحريق؟ هل يؤمن على حياته لصالح زوجته وأولاده؟.

٣. قد يقول المفتي أن حد السرقة يعطل أثناء المجاعة، وأن واجب الدولة إتاحة العمل وتوفير حد أدنى من الحياة الكريمة، وإن للجائع أن يأخذ ولو قسرا ـ ما يسد حاجته. ويسأل السائل: إذا كان هذا الحد الأدنى غير متوافر لغالبية الناس، فما حكم السرقة والرشوة للفقير المحتاج؟.

٤. قد يقول المفتي أنه لا يجوز قتال المسلمين، وإذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار. ويسأل السائل: ما حكم المجند في جيش دولة إسلامية يدفع دفعا إلى محاربة المسلمين في دولة إسلامية أخرى؟ هل يمتثل للأمر طاعة لولي الأمر، أم يعصيه امتثالا لأمر الله ويحتمل عقوبة الفرار من الجندية وعصيان الأوامر العسكرية؟

٥. قد يقول المفتي أن على الدولة أن ترعى العلماء وأنه لا يجوز كتمان العلم أو تقاض أجرة عليه. وحتى تقوم الدولة بواجبها في هذا المجال يسأل السائل عن حكم حقوق التأليف والملكية الأدبية والفنية والصناعية، هل يلزم إنكارها وإهدارها، ومن أين إذن يرتزق العلماء؟.

٦. يقول المفتي إن النقود هي الذهب والفضة، وقد يقول إن النقود الورقية تقاس عليهما وتأخذ حكمهما. ويسأل السائل ـ وقد أبطل التعامل بالذهب والفضة

كنقود وأصبحا بضاعة تباع وتشترى ـ هل يستمر حكم إجراء النقود عليها وقد توقفت عن أداء هذه الوظيفة، أم نجري عليها حكم البضاعة؟

٧. سنت بعض البلاد الإسلامية قوانين تمنع الطلاق إلا بحكم من القاضي. ويسأل السائل: هل ينصاع لهذا القانون في حالة الحاجة إلى الطلاق؟ أم يوقع الطلاق بالصورة الشرعية، وما حكم علاقته بمطلقته في هذه الحالة والقانون يعتبرها غير مطلقة؟ والأمثلة لا تنتهي...

وفي معظم هذه الحالات لا يسعف السائل بالرأي ((النظري)) لأن الحالة التي يستفتي فيها لا تتوافر فيها شرائط تطبيق الحكم الشرعي، ويلزم لها رأي استثنائي يراعي الواقع للحالة المستفتى فيها.

كما أنه في بعض الحالات ـ في مجال الأمور المستحدثة ـ فإن الرأي ((النظري)) ذاته لم يتوافر بعد، وفي كلتا الحالتين نشعر بالحاجة الماسة إلى ما يمكن تسميته ((فقه المرحلة الانتقالية)) إذ لا يمكن للسائلين الانتظار ريثما يفرغ المجتهدون من إخراج ((الفقه المعاصر)) أو ريثما تقوم ((الدولة الإسلامية)) وقد يتأخر هذا وذاك عشرات السنين.

بل قد تنقضي أجيال وأجيال لا تستطيع أن تحيا الإسلام جملة وتفصيلا، فلا أقل من أن نعينها أن تتقي الله ما استطاعت، إذ ((لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)).

# قراءة معاصرة لفروض الكفاية

من المباحث الهامة في أصول الفقه مبحث فرض العين وفروض الكفاية (ضمن مباحث الحكم التكليفي). وفرض العين هو ما يطلب فعله شرعا من كل فرد من المكلفين بعينه، ولا يكتفى فيه بقيام الآخرين به، وذلك كأركان الإسلام الخمس وبر الوالدين وصلة الرحم، وإنما سمي عينا لأن كل مكلف يتوجه إليه بعينه الخطاب ولا تبرأ ذمته إلا بفعله، فلو أدته الأمة كلها دونه لما سقط عنه التكليف به.

أما فرض الكفاية فهو ما يطلب فعله شرعا من مجموع المكلفين لا من كل فرد على حدة، وذلك كإنقاذ الغريق وكسوة العريان وإطعام الجائع والصلاة على الموتى والافتاء؛ وما إلى ذلك من كل واجب يتحقق الغرض منه بقيام بعض المكلفين به، وإنما سمي كفائيا لأنه يكفي في حصول المطلوب به قيام بعض المكلفين بفعله دون البعض، ولهذا فإن ذمة من لم يفعل هذا الواجب تبرأ بفعل غيره، وإن لم يقم به أحد مطلقا فإن الإثم واقع على الجميع.

والقيام بفرض الكفاية قيام بمصلحة عامة، والجميع مطالبون بسدها على الجملة، فبعضهم قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلا لها، والباقون وإن لم يقدروا عليها فهم قادرون على إقامة القادرين.

وفروض الكفاية منها ما هو ديني ومنها ما هو دنيوي، ونضرب أمثلة لكل من النوعين بألفاظ الفقهاء الأقدمين، ثم نحاول صياغتها صياغة عصرية دون تزيد فيها، رغم أن الأمثلة التي أوردوها ليست إلا على سبيل المثال، وهي ما كان يناسب مجتمعات عصورهم، وبالإمكان أن نضيف إليها قائمة أخرى مما استجد من حاجات في عصرنا، ولكننا لا نفتح هذا الباب في هذا المقال نظرا لما قد يثيره من اعتراضات التقليديين الذي ما زالوا يظنون أن الأقدمين كفوا الأجيال المقبلة مؤونة التفكير، لذلك نقتصر على مجرد الصياغة العصرية لما ذكره الزركشي والسيوطي وغيرهما:

### *( أ ) فروض الكفاية الدينية:*

١. ((القيام بإقامة الحجج والبراهين القاطعة على إثبات الصانع وما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه، وإثبات النبوات، ودفع الشبه والمشكلات)) وتطبيق

ذلك في عصرنا يكون ـ مع التجديد في وسائل إقامة الحجج والبراهين وفقا لمنطق العصر وعلومه ـ بالتركيز على دفع الشبهات التي تثيرها المذاهب الفكرية المعاصرة.

٢. ((الاشتغال بعلوم الشرع من تفسير وحديث وفقه والتبحر في ذلك)) وتطبيق ذلك في عصرنا يكون من منطلق تطبيق علوم الشرع على مشكلات الحياة المعاصرة.

٣. ((تصنيف الكتب لمن منحه الله فهما واطلاعا)) والتطبيق المعاصر لذلك يكون بتصنيف الكتب وفقا لمخطط يسد الثغرات الناشئة عن توقف الحياة الفكرية بسد باب الاجتهاد لعدة قرون.

٤. ((حفظ القرآن والحديث ونقل السنن)) وتطبيق ذلك يكون باستخدام مختلف الوسائل العصرية في تيسير وصول القرآن والحديث والعلوم الشرعية إلى الناس، بواسطة الموسوعات والمعاجم والفهارس والكشافات والأدمغة الألكترونية ووسائل الاتصال الأخرى.

٥. ((الاجتهاد، فلو اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم))... هذه عبارة الأقدمين، ووضعها موضع التنفيذ يقتضي إقامة مؤسسات الاجتهاد الجماعي، ومؤسسات إعداد المجتهدين بما يكفل ازدهار الاجتهاد وأداءه وظيفته.

٦. ((تولي الإمامة العظمى)) ويكون ذلك بإقامة مؤسسة الإمامة بما يكفل وحدة المسلمين وتعاونهم وتطبيق الشورى.

٧. ((الجهاد، حيث الكفار مستقرون في بلادهم، أما إذا ديست أرض الإسلام ففرض عين)) وأرض الإسلام قد ديست في فلسطين وأفغانستان والهند والفلبين وزنجبار والحبشة وغيرها مما يجعل الجهاد اليوم فرض عين، وعلى الحالين ففرض الجهاد يقتضي تعميم الاعداد له والتعبئة الشاملة للأمة بما يكفل دفع العدوان عنها وحماية السلام العادل، والاكتفاء الذاتي في الصناعات الحربية بما يكفل القيام بواجب الإعداد دون اعتماد على المسلمين .

٨ ـ ((الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يخصص بأرباب الولايات)) ويعني هذا إقامة مؤسسات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن أنظمة متخصصة متطورة تكفل تحقيق الوظيفة دون تعسف في الفهم أو إساءة في الممارسة، ومع بقاء دور الأفراد كاملا غير منقوص، وكفالة وتنظيم قيامهم بهذا الواجب.

٩. ((دفع ضرر المحاويج (المحتاجين) من المسلمين من كسوة وطعام إذا لم

تندفع بزكاة أو بيت مال، ومثله محاويج أهل الذمة، وإغاثة المستضعفين في النائبات)) ويكون ذلك بوضع النظم وإقامة المؤسسات الكفيلة بتأمين ضرورات المعيشة من غذاء وكساء ومسكن وصحة وتعليم مجانا لغيرالقادرين، وتنظيم التأمينات الاجتماعية بصورها كافة لجميع المواطنين.

. هذه الأمثلة لما اعتبره داخلا في القسم الديني، وهو كما نرى يشمل الكثير مما نعتبره اليوم من شؤون الدنيا، ولكن هكذا فهم الأقدمون الإسلام نظام حياة شامل ليس قاصرا على مجال العقائد والعبادات وحدهما كما يريد أعداء الإسلام أن يمسخوه ويشوهوه.

### ( ب ) *القسم الدنيوي من فروض الكفاية:*

لقد مثلوا لها ((بالحرف والصناعات وما به قوام المعاش كالبيع والشراء والحراثة وما لابد منه حتى الحجامة والكنس، والاشتغال بالطب والحساب، ولو فرض امتناع الخلق منها أثموا)).

والترجمة المعاصرة لذلك تكون:

١. بتحقيق الاكتفاء الذاتي في جميع المجالات الاقتصادية بدءا بالضرورات من زراعة وصناعة لمتطلبات الغذاء والملبس والمسكن والصحة والتعليم بما يكفل الاستقلال الاقتصادي للأمة الإسلامية، وتيسير هذه الضرورات مجانا لغير القادرين وبأسعار معقولة للقادرين.

٢. وبإقامة المعاهد التعليمية ومؤسسات البحث العلمي والنظم التدريبية الكفيلة بتقدم الأمة في جميع المجالات، وتكوين العناصر المتخصصة المدربة اللازمة لتغطية هذه المجالات.

٣. وبوضع النظم الكفيلة بتعبئة المدخرات والفوائض وتوجيهها للاستثمار في هذه المجالات ووضع الحوافز الربحية والضريبية المعينة على ذلك.

٤. وبإقامة المؤسسات الاقتصادية والمالية والمصرفية في إطار الشريعة ووفق مبادئها.

إن ضعف الشعور بفريضة فروض الكفاية، وما يظنه البعض من انها أقرب إلى النوافل منها إلى الفرائض، أو أن الغير أو الحكومة مطالبون بها، هو الذي أدى إلى إهمالها من الجميع، وضعف الشعور بالإثم العام الذي يقع على الجميع بإهمالها،

ولو استيقظ الوعي الفردي والجماعي بأبعاد هذه المسؤولية ومضمونها لأدى ذلك إلى وضع المخططات العملية للقيام بأعبائها مع مراعاة الأولويات والضوابط الشرعية.

كتب الإمام الشاطبي ـ وهو بصدد وضع التصور العملي لممارسة فروض الكفاية ـ إن ((مواهب الناس مختلفة، وقدراتهم في الأمور متباينة ومتفاوتة، فهذا قد تهيأ للعلم، وهذا للادارة والرئاسة، وذلك للصناعة أو الزراعة، وهذا للصراع، والواجب أن يُربى كل امرئ على ما تهيأ له، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه...)). وبذلك يُربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، ويتبين أن تحقيق الفروض الكفائية واجب على الجميع، وكل بقدر ما تهيئه له قدرته، فالقادر عليه أن يقوم بالعمل بالفعل، وغير القادر عليه أن يمكن القادر، وبذلك يكون تحقيق العمل قد وقع من الجميع في الجملة.

إن مثل هذا التخطيط الجماعي، لتحقيق غرض جماعي، ولرفع إثم جماعي، لا يمكن تصوره إلا في جماعة موحدة الفكر والشعور، وهذا ما نفتقده في عالم الإسلام اليوم، وما ينبغي أن نحرص عليه كبداية للطريق.

فإيجاد الجماعة الموحدة الفكر والشعور والتي يمكن أن تتسع مع الأيام لتصبح تيارا اجتماعيا مؤثرا، هو في حد ذاته واجب كفائي من باب أن ((ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)).

أما انتظار الحلول الجاهزة من الآخرين أفرادا كانوا أو جماعات أو حكومات، وأما انتظار تعطف الآخرين علينا بالمعونات والدعم والقروض والصدقات، فليس من شيمة المسلم قبول الدنية في دينه أو دنياه، كما أننا ـ من ناحية أخرى ـ لا ينبغي أن نغفل أو نتغافل عن الشروط الصريحة أو الضمنية التي تصاحب هذه المعونات، والتي أدت إلى ما صار إليه أمر المسلمين من الدوران في فلك الآخرين الذين يعملون أصلا لمصالحهم ويسهرون عليها ليل نهار، والله لا يقبل منا إلا أن نكون قوامين بالحق في أنفسنا، وشهداء على الناس بالبلاغ والقدوة والريادة، وهو سبحانه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

# موقف المجتهد من النصوص

## محاولة للتصنيف

رسمت مجلة «المسلم المعاصر» مسارها في كلمة التحرير بعددها الافتتاحي، (ص٧) بأنها تنطلق من ضرورة الاجتهاد، وتتخذه طريقا فكريا، ولا تكتفي بالبحث في ضرورة فتح باب الاجتهاد في فروع الفقه بل تتعداه إلى بحوث الاجتهاد في أصول الفقه، وتنطلق في طريق الاجتهاد، باحثة عن المنهج والآفاق الجديدة التي يستأنف منها الفكر الإسلامي سيره الذي تجمد في الوقت الذي انطلقت فيه حضارة الثورة الصناعية الأولى حتى وصلت بنا إلى عصر الذرة والفضاء ... والثورة الصناعية الثانية...

وقد استوقفنا الأستاذ محمود أبو السعود (في العدد الافتتاحي ص ١٢٣) متسائلا عن مدى إمكانية الاجتهاد في أصول الفقه، كما أبدى الأستاذ محفوظ عزام (في العددين الأول والثاني ص ١٢٨ ـ ١٣٠) تخوفه من فتح باب الاجتهاد في الفقه على وجه العموم وفي أصول الفقه على وجه الخصوص.

وقد أوضح الدكتوران مصطفى كمال وصفي ويوسف القرضاوي الرأي في مسألة الاجتهاد في أصول الفقه من حيث المبدأ (في العددين الأول والثاني ص١٣١، ١٣٢، ١٣٥ـ ١٣٨ والعدد الثالث ص٦١).

كما أيد منطلق المجلة في الاجتهاد كل من الأساتذة عبد الحليم محمد أحمد (العدد الافتتاحي ص١٥ـ٢١) وفتحي عثمان (العددان الأول والثاني ص ٧٧ ـ ٨٠ ، ٩٢ ـ ٩٩) والدكتور محمد سليم العوا (العدد الرابع ص ١١ ـ ٢٨) والدكتور يوسف القرضاوي (العدد الثالث ص ٤٦ ـ ٥٢ ، ٦٠ ـ ٦٢).

ولقد تعدت المجلة هذه المنطلقات المبدئية لتسير شوطا أبعد من مجرد تقرير مبدأ الاجتهاد: فقد اقترح الدكتور يوسف القرضاوي (العددان الأول والثاني ص ١٣٩ ـ ١٤٥) عدة ضوابط في أمر الاجتهاد المعاصر، ثم اتبع ذلك ببحث مطول (في العددين الثالث ص ٥٣ والرابع ص ٢٩) تناول فيه معالم التجديد المنشود للفقه الإسلامي من «تنظيره» ودراسته دراسة مقارنة، والاجتهاد فيه وتقنينه، وعمل

موسوعات له، وإخراج علمي لكتبه، ونشر مخطوطاته، وأهم من ذلك والغرض الأساسي منه هو العمل به والاحتكام إليه إذ حياة الفقه بتطبيقه.

وفي صدد الاجتهاد نبه على عدة أمور ينبغي مراعاتها (العدد الثالث ص ٦٢ ـ ٦٤) ونرجو أن يتابع الدكتور القرضاوي وغيره من الكتاب الكرام تعميق منهج الاجتهاد المعاصر بما يدفع العجلة إلى مزيد من التقدم.

وقد بحث الدكتور القرضاوي (في العددين الخامس ص ٥٣ والسادس ص٥٠). موضوع الفتوى وهو قريب من الاجتهاد إن لم يكن أحد صوره .. ونبه كذلك على الشروط والضوابط والواجبات.

وفي نفس الاتجاه حاولنا (في العدد الثالث ص ٥) رسم خريطة العمل العلمي المطلوب إنجازه والمشروعات الأصلية والتمهيدية اللازمة لقيام الاجتهاد المعاصر على أساس سليم.

ومنذ العدد الافتتاحي (ص٢٩) تناول الدكتور محمد سليم العوا موضوع السنة التشريعية وغير التشريعية، وعلاقة ذلك واضحة بالتشريع والاجتهاد، وإن كان معيارالتفرقة بين أنواع السنة ما زال بحاجة إلى تعميق، كما أن تصنيف الأحاديث على هذه الأنواع لم يتعد مرحلة ضرب الأمثلة على كل نوع إلى مرحلة الحصر الكامل لأحاديث كل نوع.

وفي العدد الافتتاحي (ص ١٣٧) حاولنا القاء الضوء بنقد كتاب مالك بن نبي «المسلم في عالم الاقتصاد» على نموذج من التفكير الاجتهادي المعاصر المبني على المعالجة الواقعية للمشاكل أكثر من انبنائه على البحث النظري... وهو اتجاه جدير بالمراعاة لإيجاد التوازن مع الاتجاه النظري البحت الغالب علىانتاج المجتهدين المعاصرين.

أما الأستاذ عبد الحليم عويس فقد نبه (في العدد الثالث ص ١٢٩) إلى أمر هام في مجال الاجتهاد وهو دور الفقه في الحضارة كقائد للدورة الحضارية التي تمر بها الأمة لا مجرد معبر عن واقعها .. ودرو الفقهاء كرواد تغيير اجتماعي واقتصادي وسياسي لصياغة ظروف الأمة المتجددة صياغة إسلامية .. لا اتباعا لحكام محافظين على مصالحهم المكتسبة في ظل أوضاع متخلفة إسلاميا.

وقد عرضنا (العدد الثالث ص ١٤١) لوجهة نظر أحد المستشرقين المعاصرين إلى الفقه الإسلامي من ست زوايا هامة تتعلق بالوحي والعقل، والوحدة والتعدد،

والالتزام والتحرر، والمثالية والواقعية، والقانون والأخلاق، والثبات والتغير، وكنا وما زلنا نأمل أن نتلقى تعليقات المختصين على الآراء التي احتواها البحث المذكور...

ونحب ـ بعد هذه الجولة مع قضية الاجتهاد ـ أن نسهم في الانتقال بالقضية إلى أفق جديد بمحاولة لتصنيف موقف المجتهد من النصوص ... ونبدأ بنظرة تاريخية سريعة.

تعتبر السلطة التشريعية في الدول الديمقراطية الحديثة أحدى السلطات المنبثقة عن الشعب والتي يزاولها الشعب بنفسه في نظم الديمقراطية المباشرة ويباشرها جزئيا عن طريق الاقتراع الشعبي والاستفتاء الشعبي والاعتراض الشعبي في نظام الديمقراطية شبه المباشرة، ويباشرها نيابة عن الشعب في نظم الديمقراطية النيابية مجلس أو أكثر منتخب من الشعب.

هذه السلطة التشريعية تباشر مهمتها التشريعية بإصدار القوانين في حدود الدستور إن كان ثمة دستور مدون، وإلا فإن السلطة التشريعية تستطيع إصدار ما ترى إصداره من قوانين دون قيد إذا كان الدستور غير مدون. هذا هو الوضع التشريعي في الدول الديمقراطية الحديثة.

أما في الدولة الإسلامية فإن نصوص الكتاب والسنة تشريع إلهي صادر عن المشرع الأصلي وهو الله عز وجل، أما مباشرة في صورة الوحي المنزل وهو القرآن، وأما بطريق غير مباشر في صورة السنة النبوية وهي مفسرة ومكملة لما جاء به القرآن، وتستمد حجيتها من القرآن نفسه:

(وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) النحل ٤٤.

(وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) الحشر ٧.

(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) النساء ٥٩.

(من يطع الرسول فقد أطاع الله) النساء ٨٠ .

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) النساء ٦٥.

(فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) النساء ٥٩.

وهكذا تكون نصوص الكتاب والسنة هي الشريعة التي يلتزم المسلمون بها والتي هي القانون الأعلى في الدولة الإسلامية..

ومن المعروف أن آيات القرآن لم تنزل دفعة واحدة وإنما نزلت منجمة بحسب الوقائع والأحداث، وكذلك السنة فهي مجموع أقوال الرسول وأفعاله في مختلف المناسبات. وبوفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم انقطع الوحي وأصبح المسلمون إذا جدت لهم مشكلة ليس لها في كتاب الله أو سنة رسوله نص اجتهدوا رأيهم...

أورد ابن القيم أن ميمون بن مهران أحد كبار التابعين قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإن وجد ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، ثم قال: وكان عمر يفعل ذلك. فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به.

ومبدأ الاجتهاد بالرأي مقرر حى في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في حديث معاذ لتعذر رجوع الوالي أو القاضي في اليمن إلى الرسول في المدينة لسؤاله عن حكم مسألة عرضت له وليس لها حكم في كتاب الله وسنة رسوله.

يقول معاذ بن جبل أن الرسول حين بعثه إلى اليمن سأله بم تحكم قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال أجتهد رأيي فقال رسول الله صلى الله عليه وأله وسلم: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسوله. وقد ظل أمر التشريع على هذا الحال، أي الاجتهاد بالرأي سواء على الصعيد الفردي أو على الصعيد الجماعي على أساس الشورى حتى ظهرت الرسائل الفقهية ووضع الإمام الشافعي رسالته في أصول الفقه وبدأ تقعيد الأصول التي يكون الاجتهاد على أساسها، وبعد أن كان الاجتهاد بالرأي مطلقا لمدة قرن ونصف لا يحده سوى نصوص الكتاب والسنة وما يتبعه المجتهد في كل حالة تبلورت المصادر - بالإضافة إلى الكتاب والسنة - إلى الإجماع والقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف وشرع من قبلنا وقول الصحابي والاستصحاب، واتفق معظم الفقهاء على بعض هذه المصادر كالاجماع والقياس واختلفوا على البعض الآخر، ويمكن عموما أن نرد المصادر إلى مجموعتين:

١. الشرعية وتضم الكتاب والسنة.

٢. الرأي أو الاجتهاد ويضم باقي المصادر.

كما وضع علماء أصول الفقه شروطا استلزموا توافرها في العالم الذي يتصدى للاجتهاد، وصنفوا المجتهدين أصنافا:

فمنهم المجتهدون أصحاب المذاهب سواء استمرت هذه المذاهب أو اندثرت. ومنهم من لم يكن له مذهب وإنما اقتصر اجتهاده على بعض المسائل. ومنهم المجتهدون داخل المذهب وفي إطار أصوله العامة. ومنهم من اقتصر اجتهاده داخل المذهب على ترجيح رأي على رأي وتحرير الرأي المعتمد في المذهب.

ولما ضعف المستوى العلمي للمجتهدين وأصبحوا مجرد مقلدين لمن سبقهم وخيف أن يتصدى للاجتهاد من ليس أهلا له رأى البعض أن باب الاجتهاد قد أقفل وكأن حاجات الجماعات الإسلامية لا يجد فيها جديد يحتاج إلى اجتهاد جديد، وهكذا وقف علم الفقه عند تنظيم العلاقات الاجتماعية على الصورة التي كانت عليها عند إقفال باب الاجتهاد في العصور الوسطى، ولم يتطور المجتمع الإسلامي نفسه بعد ذلك تطورا محسوسا يشعر معه المسلمون بحاجتهم إلى إعادة النظر في هذا الوضع، حتى جاء عصر النهضة الصناعية في أوروبا، وبدأت الحياة تأخذ صورة جديدة استحدثت فيها علاقات ونظم لم تكن موجودة من قبل، ونتج عن القوة الصناعية في الغرب وضعف المسلمين في بلادهم أن أصبحوا مطمعا للاستعمار الغربي، وبدأ عهد جديد من الاحتكاك بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية، دخلت خلاله إلى بلاد المسلمين بعض النظم الغربية واستحدثت في البلاد الإسلامية قوانين حديثة على غرار القوانين الغربية، وانحسر تطبيق الشريعة في معظم البلاد حتى أصبح مقتصرا على دائرة الأسرة وعلاقات الأحوال الشخصية.

وأخيرا بدأ المسلمون ينتبهون، وقامت صيحات جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال ومحمد عبدة وغيرهم تنبه إلى ضرورة اليقظة الإسلامية وتلح في استئناف عهد الاجتهاد حتى يواصل الفقه الإسلامي سيره الذي انقطع ويواجه المجتمعات الحالية وعلاقاتها الجديدة بأحكام الشريعة، وبدأ التجاوب على الصعيدين العلمي والرسمي فظهرت في السنوات الأخيرة كثير من البحوث الفقهية، كما اهتمت بعض الحكومات باعتماد الشريعة الإسلامية مصدرا لتشريعاتها الحديثة على تفاوت بينها في ذلك.

وهنا نأتي إلى السؤال الأساسي الذي جعلناه ـ محورا لهذا البحث: ماذا يكون موقف المجتهد المعاصر من النصوص؟ من المعروف أنه في الإسلام ـ خلافا للنظم الأخرى ـ فإن المشرع الوضعي الإسلامي ليس مطلق الحرية في التشريع لأن نصوص الكتاب والسنة تكون بالنسبة له الدستور أو القانون الأعلى الذي لا يجوز له أن يتجاوزه أو يخالفه...

ولا يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل أن الفقهاء قد وضعوا منذ عصر مبكر قواعد ومبادئ يلتزم بها المشرع الوضعي بالنسبة للقانون الإلهي وهي قواعد خاصة بطريقة الوصول إلى حكم المسألة غير المنصوص عليها، وقواعد خاصة بتفسير النصوص من قرآن وسنة وهو ما يعرف بعلم أصول الفقه.

كما أن العلماء حاولوا جمع القواعدالكلية والنظريات العامة التي تكمن وراء الأحكام الفرعية. كما بحثوا في مقاصد الشريعة، وفيما بين الأحكام من وجوه شبه ووجوه افتراق، وتكون من ذلك كله ثروة علمية تعتبر من علم الفقه بمثابة فلسفة القانون من القانون الوضعي.

وفي إطار هذه الحدود، نحاول أن نستعرض بإيجاز مختلف الدرجات التي يقف عليها المشرع في ظل الكتاب والسنة:

١. فأولى هذه الدرجات هي موقف التقليد لمذهب معين، واتباع ما ورد في كتبه من أحكام ومحاولة تخريج المسائل الجديدة التي لم ترد في كتب المذهب بقياسها على مسألة منصوص على حكمها في أحد كتب المذهب، وقد كان ذلك هو حال معظم البلاد الإسلامية ولعدة قرون، ووضعت قواعد وأصول لمعرفة رأي المذهب إذا اختلف فقهاء المذهب فيما بينهم ووضعت كتب في كل مذهب تناقش الآراء المختلفة فيه وتختار ما يعتبر وفقا لهذه القواعد هو الرأي الرسمي المعتمد للمذهب، كما هو الحال بالنسبة لحاشية ابن عابدين في المذهب الحنفي ولحاشية الدسوقي في المذهب المالكي وهكذا.

٢. ثم تبين مع مرور الوقت وتغير الأحوال أن بعض الآراء في كتب المذاهب لا تحقق المصلحة التي هي اساس التشريع فعدل عن الرأي الراجح في المذهب إلى رأي آخر مرجوح من نفس المذهب ولكنه يحقق المصلحة بصورة لا يحققها الرأي الراجح، وحدث ذلك في عدة مسائل عند وضع مجلة الأحكام العدلية التي هي تقنين للمذهب الحنفي لم يخرج فيها عن الرأي الراجح إلى الرأي المرجوح إلا في بضعة

مسائل، وكما حدث في تشريعات الأحوال الشخصية في مصر سنة ١٩٢٠ وما تلاه من تعديلات.

وكان هذا أول خروج عن قاعدة التقيد بالرأي الراجح في المذهب، ولذلك احتاج إلى تبرير - من وجهة نظر المذهبين بأن قالوا أن هذه السلطة قاصرة على ولي الأمر فقط، وباستعمالها - أي باختيار ولي الأمر لرأي مرجوح - يصبح هذا الرأي المرجوح راجحا.

٣- ثم سار التحرر من المذاهب خطوة أخرى حين بدأت تشريعات الأحوال الشخصية المبنية أصلا على مذهب معين، تقتبس آراء من مذاهب إسلامية أخرى تعتبرها أكثر تحقيقا للمصلحة من رأي المذهب الذي تعتمده تلك التشريعات، وفي إطار هذا الاتجاه أخذ التقنين التونسي للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٧ برأي الحنفية خلافا للمذهب المالكي السائد في تونس بالنسبة لأهلية البنت لعقد زواجها بنفسها، كما أخذالتقنين السوري للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٣ برأي المالكية خلافة للمذهب الحنفي السائد في سوريا بالنسبة لحق الزوجة في طلب الطلاق للضرر، كما أنه في كلا التشريعين أخذ برأي الحنابلة خلافا للمذهبين الحنفي والمالكي بالنسبة للشروط التي تشترطها الزوجة على زوجها عند عقد الزواج، كما أخذ القانون العراقي سنة ١٩٦٣ برأي الشيعة في الميراث وعممه على جميع العراقيين من سنة وشيعة وأصبحت البنت الوحيدة ترث كل التركة ولا شيء لابن عمها.

٤- غير ان هذا التطور على أهميته ومخالفته للالتزام المذهبي الذي ظل طابع الفقه الإسلامي عدة قرون لم يكف لمواجهة الجديد من العلاقات الاجتماعية الناشئة عن نظم الحياة في المجتمع الحديث بعد تقدم الصناعة وتداخل العلاقات التجارية وتنوعها وما تبع ذلك من صور جديدة للمجتمعات لم تكن موجودة عند وضع المذاهب حتى يرد بشأنه رأي فيها ولو وجد أئمة المذاهب الفقهية الإسلامية في عصرنا هذا لكان لهم في كل ذلك آراء وأحكام وفتاوى ونظريات .. لذلك قام زعماء الإصلاح الديني ينادون بفتح باب الاجتهاد وضرورة اهتمام القادرين من علماء المسلمين باستنباط الأحكام الشرعية لهذه الحوادث الجديدة بطريق القياس على ما ورد في النصوص كما كان الشأن في المذاهب الفقهية عند نشأتها.

وشعر بعض العلماء بواجبهم وبدأت تظهر الفتاوى الجديدة في مسائل الشركات والبنوك والتأمين وغير ذلك مما جد في حياة الناس، وكان الشيخ محمد عبده

والشيخ رشيد رضا والشيخ محمد مصطفى المراغي والشيخ عبد الرحمن تاج والشيخ أحمد إبراهيم والشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد أبو زهرة والشيخ على الخفيف وغيرهم كثير، كان لهم فتاوى وآراء في المسائل المستحدثة، بنوها على أصول الاجتهاد المعروفة في أصول الفقه من القياس والمصالح المرسلة والاستحسان والعرف وغير ذلك من الأصول التي أشرنا إليها فيما سبق.

وواضح أن هذا الاتجاه وإن أخذ بفكرة فتح باب الاجتهاد في الفقه إلا أنه التزم بأصول الفقه بوضعه التقليدي ولم يتجه إلى فتح باب الاجتهاد في اصول الفقه نفسه كذلك.

٥. ومن المعلوم أن للمذاهب الفقهية المختلفة آراء مختلفة في اصول الفقه هي التي أدت ضمن أسباب أخرى إلى اختلافهم في فروع الفقه، وأنه إذا جاز للمتقدمين أن يختلفوا في الأصول فكذلك المتأخرون لهم أن يجتهدوا في الأصول كما لهم أن يجتهدوا في الفروع.

وبذلك نكون قد وصلنا إلى ذروة التحرر من المذهبية، فروعها وأصولها، وبدأت الكتابات الإسلامية المعاصرة تجتهد اجتهادا مطلقا هو أقرب ما يكون إلى مرحلة فقه الرأي التي سبقت نشوء المذاهب الفقهية، وقد اتجهت هذه الكتابات اتجاها أساسيا هو الاستنباط المباشر من النصوص القرآنية والنبوية سعيا إلى تكوين فقه جديد أو نظريات إسلامية معاصرة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة وغير ذلك من الشؤون... ويمكن أن يدخل تحت هذا النوع من الكتابات الأساتذة المودودي وعبد القادر عودة وسيد قطب وسيد سابق ومحمد الغزالي وغيرهم.

٦. وواضح أن هذا الاتجاه يسعى إلى تغطية كافة أمور الحياة بنظريات إسلامية، غير أن البعض رأى رأيا آخر مقتضاه أن الأصل في أمور العبادات هو الإباحة ما لم يرد حكم منصوص عليه (بخلاف الحال في أمور العبادات حيث الأصل هو الاتباع) ينظم مسألة ما، أما حيث لا نص فالمسلمون على أصل الإباحة يشرعون ما يرون محققا لمصلحتهم. وقد عبر عن هذا الاتجاه بوضوع الشيخ محمد محمد المدني رحمه الله في محاضرة له بموسم محاضرات الأزهر، وهو نظر فيه تعميم لرأي الحنابلة في الشروط والعقود.

٧. وإذا كان الاتجاه السابق قد ضيق من نطاق النظرية الإسلامية بقصرها على دائرة النصوص، فهناك اتجاه آخر يذهب إلى عدم التقيد بالأحكام الفرعية

الواردة في النصوص، وإنما إلى التقيد فقط بالمبادئ الكلية والمقاصد العامة للشريعة المستمدة من النصوص صراحة أو استنباطا، وبسط نطاق تطبيقها على كافة أمور الحياة.. ومن أمثلة المبادئ والمقاصد العامة المقصود بهذا الرأي ما نصت عليه الموارد المائة الأولى من مجلة الأحكام العدلية، والتي سبق إلى استنباطها الأصوليون في كتب الاشباه والنظائر وغيرها.

وممن ذهب إلى هذا الرأي ـ دون الإشارة إلى مواد المجلة العدلية ـ الدكتور محمد أحمد خلف الله في تعليقه بمجلة الطليعة (المصرية) على حركة المناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية.

٨ ـ وأخيرا نجد البعض لا يرى التقيد لا بروح النص كما في الرأي السابق ولا بلفظه كما في الآراء الأخرى، ويرى أطراح ذلك كله ـ في دائرة المعاملات وأعمال العقل مطلقا من كل قيد إلا قيد مراعاة المصلحة التي يراها هي روح النصوص جيمعا، محتجا بقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في مسألة تأبير النخل ((أنتم أعلم بأمور دنياكم)).

لقد بحث الفقهاء والأصوليون منهم بالنسبة للسنة عما يعتبر من أقوال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأفعاله تشريعا عاما ملزما لجميع البيئات والأزمنة وما يعتبر غير ذلك إما لكونه رأيا شخصيا للرسول صلى الله عليه وآله وسلم صادرا عن خبرته الإنسانية في مسألة غير تشريعية، أو لكونه مسألة تتعلق بالطبيعة البشرية أو ما دل الدليل الشرعي على أنه خاص به أو كان تشريعا زمنيا خاصا ببيئته.

وقد عرض العلماء لأمثلة من هذه الأنواع (راجع مقال السنة التشريعية وغير التشريعية بالعدد الافتتاحي ص ٢٩) غير أنهم لم يحصروها، فبقى الباب مفتوحا للمجتهدين في أن يستبعدوا من النصوص ما دل الدليل على أنه خاص بواقعة معينة أو ظرف معين أو أنه لم يقصد به التشريع العام الدائم.

وقد توسع بعض المعاصرين في هذا الاتجاه وذهبوا إلى تعميمه واحتجوا باجتهادات عمر بن الخطاب التي خالف فيها ظاهر النصوص، ومن هذا الرأي الدكتور محمد النويهي (في بحث نشره بعنوان: نحو ثورة في الفكر الديني، في مجلة الآداب اللبنانية عدد مايو ١٩٧٠ واستكمله في ندوة التخلف الحضاري التي عقدت بالكويت والمنشور في مجلة الشورى الليبية عدد اكتوبر ١٩٧٤) وانبرى للرد عليه

آخرون موضحين أن عمر لم يكن معطلا للنصوص وإنما فهمها في ضوء نصوص أخرى وقواعد عامة في الإسلام كتعطيله حد السرقة عام المجاعة وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم وغير ذلك.

لقد حاولنا في هذا المقال تصنيف الآراء المختلفة في هذه القضية دون نظر إلى أصحاب هذه الآراء وما قد يضمره بعضهم تجاه الشريعة الإسلامية، إذ إن لبحث مواقف الأشخاص مجال آخر، وإنما اضطررنا إلى ذكر بعض الأسماء لضرب الأمثلة على الاتجاهات الفكرية موضوع البحث.

ولعله قد تبين لنا بعد هذه الرحلة بين المواقف المختلفة من النصوص، والأبعاد المختلفة للاجتهاد، أهمية رسم الحدود التي يسير ضمنها المجتهدون والسلطة التشريعية (التي يحدها دستور كل بلد إسلامي بعد تقدير ظروف كل بلد والمرحلة التي يمر بها).

ولا يكفي في هذا الصدد استبعاد الدرجات المتطرفة في كل من اتجاهي الالتزام المذهبي والتحرر من النصوص .. فإن الأمر يبقى مترددا بين عدة مواقف ويحتاج إلى حسم حتى ينطلق الاجتهاد متبينا طريقه بين النصوص والآراء.

وقد أخذ دستور الجمهورية العربية اليمنية الصادر في ١٩٧٠/١٢/٢٨ باتجاه عدم التقيد بالمذهبية حين نصت المادة ١٥٢ منه على أن تقنين الشريعة الإسلامية المتعلقة بالمعاملات يكون بما لا يخالف نصا ولا إجماعا، فجعل النص (من قرآن وسنة) والاجماع هو القيد الوحيد على التقنين.

وكذلك أخذت الجمهورية العربية الليبية باتجاه عدم التقيد بالمذهبية حين نصت المادة ٢ من قرار قيادة الثورة الخاص بمراجعة التشريعات وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الإساسية للشريعة الإسلامية (الصادر في ٢٨/١٠/ ١٩٧١)، نصت على إزالة ما يناقض الأحكام القطعية والقواعد الأساسية للشريعة الإسلامية، بإعداد التشريعات البديلة آخذة من مختلف المذاهب مع تخير أيسر الحلول حسبما تقتضيه المصلحة العامة ومع مراعاة ما يجري عليه العرف في البلاد.

# شروط المجتهد وأدوات الاجتهاد

اشترطوا فيمن يتصدى للاجتهاد شروطا، منها: العلم بالقرآن: مطلقه ومقيده، ناسخه ومنسوخه وأسباب نزوله.. والعلم بالسنة: ما هو منها تبيين وتفسير للقرآن وما هو تقرير وتوكيد له، وما هو تشريع مبتدأ لما سكت عنه القرآن، وما هو صريح الدلالة وما هو ظني الدلالة، ودرجات الحديث. وغير ذلك من علوم القرآن والحديث.

ـ وأن يفقه روح التشريع ومبادئه العامة والمقاصد التي جاء الإسلام لتحقيقها، وأن يستقرئ العلل التي بني عليها التشريع، والأصول التشريعية العامة التي وردت صريحة أو ضمنية في القرآن والسنة، حتى يتكون له من هذا كله ملكة تشريعية يقدر بها على تشريع الأحكام.

ـ كما اشترطوا العلم بلسان العرب وبالعلوم العربية، بحيث يكون له ذوق سليم في فهم الأساليب العربية، وبحيث يمكن أن يطبق العلوم العربية على نصوص القرآن والسنة لفهمهما الفهم الصحيح.

ـ وكذلك اشترطوا أن يكون عالما بأصول الفقه، فإن هذا العلم ـ كما قال الشوكاني ـ هو عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه اركان بنائه، ومن عرف هذا العلم تمكن من رد الفروع إلى أصولها، ومن قصر في معرفة هذا العلم، صعب عليه رد كل فرع إلى أصله.

ـ كما اشترطوا أن يكون عالما بأحوال البيئة التي يعيش فيها، بحيث يتبين ما هو ضروري في بيئته، وما هو حاجي، وما هو تحسيني، وتكون له خبرة تامة بأحوال المجتمع الذي يشرع له ليكون تعليله وتشريعه متفقا ومقاصد الشارع ومصالح الناس.

ولا شك أن اشتراط معرفة أصول البيئة أساسي للمجتهد، ولم تعد أحوال البيئة من البساطة التي كانت عليها قبل الثورة الصناعية إذ أصبحت أحوال المجتمعات موضوعات لأكثر من تخصص في علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والتربية وغير ذلك..

ولم يعد بالإمكان أن يجمع شخص واحد بين المعرفة للعلوم الشرعية والعربية بالصورة التي اشترطها الأصوليون وبين المعرفة المتخصصة لمشاكل البيئة والعصر.

وقد أدى ذلك منذ زمن ـ مع وقوف حركة الاجتهاد في الشريعة عن متابعة هذه

التطورات المتخصصة بالأحكام الشرعية المناسبة لها - أدى ذلك ضمن أسباب أخرى - إلى ازدواج الثقافة التي تعطى في البلاد الإسلامية بين ثقافة عصرية متخصصة وثقافة شرعية إسلامية..

وقد وجدت بعض الاقتراحات لمواجهة هذا الوضع:

**الاقتراح الأول:** هو السعي إلى وحدة الثقافة في البلاد الإسلامية مرة أخرى، وقد بدئ في ذلك باتجاهين: اتجاه إدخال العلوم العصرية إلى الجامعات الدينية كما حدث في الجامعة الأزهرية، واتجاه ادخال الثقافة الإسلامية في الجامعات الحديثة كما هو الحال الآن في كثير من الجامعات، ولم تؤت هذه المحاولة ثمرها بعد بصورة تكفي للحكم عليها.

**الاقتراح الثاني:** هو اعتماد الاجتهاد الجماعي بدلا من الاجتهاد الفردي، وفي الصورة الجماعية يمكن أن تتكامل الثقافتان بأن يضم مجلس المجتهدين العلماء المتخصصين في العلوم العصرية إلى جانب العلماء المتخصصين في العلوم الشرعية، وهذا ما تسير عليه إلى حد ما مشروعات الموسوعة الفقهية وتقنين الشريعة الإسلامية، بأن تجمع بعض رجال القانون مع بعض علماء الشريعة.

**الاقتراح الثالث:** ذهب إليه البعض وهو أن يقوم بالاجتهاد أصلا العلماء المتخصصون كل في فنه، وأن يكون موقف العلماء الشرعيين هو موقف الرقيب بتوضيح ما يخالف نصا أو إجماعا فيما يذهب إليه المتخصصون، وقد بسط القول في هذا الراي الأستاذ مالك بن نبي في كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد» الذي عرضناه في باب نقد الكتب بالعدد الافتتاحي من «المسلم المعاصر».

**الاقتراح الرابع:** وقبل أن نوضح هذا الاقتراح نشير إلى أن الاجتهاد كما يعرفه العلماء نوعان: عام أو مطلق وهو استنباط الأحكام الشرعية كلها، وخاص أو جزئي وهو استنباط الأحكام لوقائع خاصة، والنوع الثاني من الاجتهاد شروطه أيسر وأسهل. يقول الآمدي في كتابه الأحكام: إنه يكفي هذا المجتهد أن يكون عارفا بما يتعلق بالمسألة التي يفتي فيها، ولا يضره في ذلك جهله بغير ما يتعلق بها من مسائل الفقه. بل ان الاجتهاد العام نفسه قد ذهب البعض كالشافعي والغزالي في شروطه مذهبا فيه كثير من التيسير، فشروط المجتهد العام عند الغزالي تتلخص في:

١- أن يكون المجتهد عالما بموضع الآية التي يريد الاستدلال بها، وتطبيقها عند الحاجة، ولا يشترط فيه حفظ القرآن كله ولا حفظ آيات الأحكام.

٢- أن يكون عارفا بموقع كل باب من أبواب الحديث بحيث يستطيع المراجعة وقت الفتوى، ولا يشترط أن يكون حافظا للأحاديث كلها، ولا أن يكون حافظا لأحاديث الأحكام، ويكفي أن يكون عنده أصل مصحح كسنن أبي داود ومعرفة لسنن البيهقي.

٣- يلزم أن يعرف أن الآية التي يستدل بها ليست منسوخة والحديث الذي يستدل به ليس منسوخا.

٤- يلزم أن يعرف أن المسألة التي يبحث فيها ليس مجمعا فيها على رأي يخالف رأيه، ولا يلزمه حفظ مواقع الإجماع والخلاف.

٥- يلزم أن يكون عارفا باللغة والنحو على الوجه الذي يتيسر به فهم خطاب العرب، وأن يكون عارفا للأدلة وشروطها.

٦- والأحاديث التي اشتهر رواتها بالعدالة وقبلتها الأمة لا يلزمه أن يبحث أسانيدها، أما الأحاديث التي ليست كذلك فيكفيه تعديل الأئمة العدول لرواياتها، بعد أن يعرف مذاهبهم في الجرح والتعديل وأنها مذاهب صحيحة. وواضح أن هذه الشروط من الممكن أن تتوافر عند أفراد كثيرين.. فإذا أخذنا في الاعتبار رأي الإمامين الغزالي في الاجتهاد العام والآمدي في الاجتهاد الخاص نجد أن بالإمكان إذا تيسرت معرفة آيات وأحاديث الأحكام وآراء الفقهاء في مختلف المسائل بواسطة الوسائل الحديثة من موسوعات ومعاجم وفهارس، بل وباستخدام الأدمغة الألكترونية بعد تغذيتها بالمعلومات الشرعية في كل فرع، أصبح في ميسور عامة المثقفين فضلا عن المتخصصين التوصل بسهولة وسرعة إلى معرفة ما يلزم من العلوم الشرعية للمجتهد العام والخاص من باب أولى.

ولا ينفي هذا ضرورة العمل الجاد على تكوين وحدات متخصصة (كما أشرنا إلى ذلك في هذا الكتاب) بواسطة معهد عال لمن أتموا تخصصاتهم سواء منها الشرعية أو العصرية على أعلى المستويات كي يستكمل كل منهم ما ينقصه من العلوم الأخرى (على حسب الأحوال)وفي نطاق تخصصه فقط (اهتداء بشروط المجتهد الخاص لا العام) حتى تتكون من خريجي هذا المعهد وحدات متخصصة في كل فرع تجمع في كل فرد من أفرادها - لا بالتكامل بين أفرادها فحسب - بين الثقافتين العصرية والشرعية ممتزجة متفاعلة، وتكون هذه الوحدات المتخصصة هي معقد الأمل في الاجتهاد المعاصر ضمن إطار مجمع علمي إسلامي..

# الحاكمية ... ودولة القانون

ينفرد الإسلام في نظرته للحكم بتصور خاص يميزه بوضوح عن كل من الديمقراطية والثيوقراطية، فعلي حين تنطلق الديمقراطية من مبدأ أن الأمة مصدر السلطات بما يجعل تسلسل السلطة فيها كالآتي:

**الأمة**

**الحاكم**

تنطلق الثيوقراطية من مبدأ أن الحاكم ظل الله في الأرض وخليفته على خلقه بما يجعل تسلسل السلطة فيها كالآتي:

**الله**

**الحاكم**

**الأمة**

أما في الإسلام فالحكم أو السيادة أو الحاكمية (أو غير ذلك من المصطلحات التي تحتاج إلى إعادة نظر وتحديد) أصلا لله وأن الناس مستخلفون عن الله في عمارة الكون وإقامة شريعة الله، وأن عليهم تنظيما لأمورهم أن يتخذوا من بينهم أميرا أو خليفة عليهم، بما يجعل تسلسل السلطة في نظر الإسلام كالآتي.

**الله**

**الأمة**

**الحاكم**

وينتج عن هذا التصور المتميز انتفاء فكرة الحكم الديني والحق الإلهي بمفهومه الغربي، كما أن الإسلام هو وحده الذي أقام ـ منذ دولة المدينة التي أنشأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ دولة القانون *State of Law* حيث السلطة العليا فيها للشريعة فمنها يستمد كل من الأمة والحاكم سلطاته المحدودة، وإليها يرجع ـ عند الاختلاف ـ لمعرفة مدى تجاوز كل لسلطاته، وعلى أساس هذا المفهوم يقوم مبدأ الشرعية، ومبدأ سيادة القانون، ومبدأ الرقابة الدستورية العيا (حيث السيادة

العليا للكتاب والسنة) على كافة السلطات بما في ذلك سلطة الأمة والحاكم والمجتهدين، نتيجة تدريج القواعد بتدريج السلطات التي تصدر عنها *Hierarchie des normes* ورغم وضوح هذه النظرة الإسلامية يأبى البعض[1] إلا أن يشوش على الفكر السياسي الإسلامي محاولا تشويه بساطته ونقائه، ولكن الله غالب على أمره...

يتردد منذ فترة إصطلاح اليسار الإسلامي، وكانت مجلة ((المسلم المعاصر)) أول من تعرض لهذا الاصطلاح على لسان الأستاذ فتحي عثمان ومن تولى التعليق عليه من داخل المجلة ومن خارجها، وما زال الباب مفتوحا لمناقشة هذا الموضوع الذي أرى شخصيا أنه لم يأخذ حقه من البحث، إذ دارت معظم التعليقات على المصطلح دون المضمون، وإن كان المضمون ـ دون تعرض للمصطلح ـ قد نال حظا من عناية د. عماد الدين خليل في مقالاته عن البعد الاجتماعي والعدل الاجتماعي والمسألة الاجتماعية .. والذي يعنيني هنا هو الإشارة إلى ظاهرة بدأت تتبلور خلال الأعوام القليلة الماضية، هي اتجاه بعض الكتابات الإسلامية ـ خاصة في المجلات اليسارية ـ اتجاها يساريا، وأظن أن تفسير هذه الظاهرة يحتاج إلى تصنيف رباعي:

الأول: أن يكون جانب من هذا الاتجاه جسرا تمده الحركة الإسلامية لكسب بعض اليساريين ((المتدينين)) الي صفوف الحركة الإسلامية إذا تبينوا ما في الإسلام من مبادئ إصلاحية تغنيهم عن المذاهب اليسارية الوضعية.

الثاني: أن يكون جانب من هذا الاتجاه جسرا يمده اليسار لكسب بعض الإسلاميين إلى صفوفه إذا اقتنعوا بأن اليسار هو ((مذهب إسلامي جديد)).

الثالث: أن يكون جانب من هذا الاتجاه فكرا جديدا متميزا عن كل من الإسلام واليسار وليس مجرد جسر يمده أحدهما إلى الآخر...

الرابع: هذا فضلا عن الكتابات السطحية وغير الجادة التي حاول بها ((كُتّاب السلطان)) رغبا ورهبا ـ التقريب بين الإسلام والاشتراكية خلال السنوات العشرين الماضية....

وأعود إلى الأصناف الثلاثة الأولى:

فالصنف الأول يتطلب حركة إسلامية نشطة منظمة واعية تخصص ـ ضمن

---

١ـ راجع مقال د. محمد عمارة في عدد مارس ١٩٧٧ من مجلة العربي الكويتية.

إطار مخطط عام مدروس ـ إحدى فصائلها لأداء هذا الدور الهام... وقادة الحركة أدرى ولا شك بقدرات حركتهم وترتيب الأولويات بين مختلف نشاطاتها.

والصنف الثاني: ويعبر عنه هنا ـ كتاب معروفون ـ لاداعي لتسميتهم ينفذ مخططا جديدا للماركسية العالمية تجاه الإسلام لمحاولة تحويله من الداخل، بعد أن فشل مخطط مصادمته من الخارج، والظن عندي أن هذا المخطط ـ كسابقه ـ محكوم عليه بالفشل، لا بسبب الوعي الإسلامي فحسب، وإنما كذلك لأنه ـ رضى أم أبى ـ قد احتكم إلى الإسلام، فمهما تعسف في تفسيره وجذبه إلى رأيه سينتهي أمره إلى أن يحتويه الإسلام ويستسلم لمنطقه وحكمته.

أما الصنف الثالث: فأني أشك في إمكان قيام هذا الفكر المتميز، إلا داخل إطار الفكر الإسلامي، وبدعوى أنه الفهم الصحيح للإسلام، إذ ما زالت الجبهة الإسلامية تتسع لكل فكر نابع من الإسلام ولم تتميز فيها المدارس المعاصرة بدرجة تجعل من كل منها فكرا متميزا يزعم لنفسه أنه الفهم الصحيح للإسلام...

خرج علينا «نادي روما» بتقريره الثالث *R. I. O* عن «إعادة صياغة النظام العالمي» *Reshapiny the International Order* والذي عرض تحليلا وتشخيصات لمشاكل العالم المعاصر واقتراحات لحلها في صورة نظام عالمي جديد يدور حول المشاكل الآتية:

- سباق التسلح
- زيادة السكان
- الغذاء
- التركيز السكاني
- البيئة
- النظم النقدية والتجارية
- الطاقة والموارد الطبيعية
- العلم والتكنولوجيا
- المحيطات
- الفضاء الخارجي
- المنظمات الدولية
- اعتماد الدول بعضها على بعض.

ولا يتسع المجال لتلخيص التقرير الذي جاوز الثلاثمائة صفحة، وإنما ينبغي أن نشير إلى أن الحلول التي يقترحها التقرير لحل مشاكل العالم المعاصر قد وضعت بذكاء لكي تتحمل الدول الغنية الجديدة (البترولية) نفقات تسكين آلام (ولا أقول إنهاض وتقدم) الدول الفقيرة المتخلفة، دون مساس بمكاسب الدول الصناعية (الاستعمارية سابقا) من الجولة السابقة والتي نتج عنها استنزاف ثروات تلك الدول بقوة الاستعمار لصالح هذه الدول.

ولا ينسى التقرير الإشارة إلى «العدالة» لا بمفهوم «إعادة الحق من مغتصبه إلى صاحبه»، وإنما بمفهوم «توزيع الثروات ووسائل استغلالها في المستقبل توزيعا عادلا».

والأهم من ذلك خلو تصور واضعي التقرير من الأسباب والمظاهر والحلول غير المادية للمشاكل العالمية المعاصرة، ونأمل أن يحظى هذا الأمر بما يستحقه من توضيح في المؤتمر الذي يقيمه المجلس الإسلامي الأوربي عن «العالم الإسلامي والنظام العالمي الجديد» حتى يقدم تصور الإسلام للمشكلة العالمية والحل الإسلامي لها.

# بين القانون والأخلاق

يقوم القانون الوضعي على موقف محدد متميز عن الأخلاق وذلك على أساس أن القاعدة القانونية هي تلك التي تتدخل الدولة للالزم بها بينما القاعدة الأخلاقية التي لا تحميها قاعدة قانونية، تخرج عن حماية الدولة وتبقى ضمن إطار ضمير الفرد ونظرة الاستحسان والاستقباح من جانب المجتمع.

ورغم هذا التمييز الواضح من الناحية النظرية بين القانون والأخلاق، تبقى من الناحية العملية بعض المجالات التي لا ينضبط فيها الحد بين مجال القانون ومجال الأخلاق، وذلك على سبيل المثال حين يحمي القانون الآداب العامة بأن يعاقب على ارتكاب فعل مخل بالآداب في مكان عام، أو من ينشر في صحيفة أو كتاب صورا مخلة بالآداب، ففي هذه الحالة يبقى مفهوم الآداب مفهوما أخلاقيا غير منضبط من الناحية القانونية، ويرجع حينئذ في تعريف ما يعتبر مخلا بالآداب أو غير مخل لا إلى معيار الأخلاق المجردة وإنما إلى العرف المحلي الذي يختلف من مكان إلى مكان.

هذا من ناحية القانون الوضعي. أما الشريعة الإسلامية، فإن أحكامها تشمل الدائرتين معا، دائرة القواعد التي تتدخل الدولة للإلزام بها، وهي ما يسمى بالقواعد القانونية، ودائرة القواعد الخلقية بالمفهوم الحديث.

ولا يعني هذا الشمول أن الدولة في الإسلام تتدخل بسلطان الإلزام القانوني والجزاء الدنيوي لكافة تعاليم الإسلام وإنما تميز ـ شأن الدولة الحديثة ـ بين نوعين من القواعد ... وتبقى بعد ذلك مناطق التداخل بين النوعين وإمكان نقل قاعدة أخلاقية إلى مجال الإلزام القانوني.

١. أما أن الشريعة تفرق بين ما له جزاء دنيوي وأخروي وما له جزاء أخروي فقط، فهذا من بديهيات الدين، كما أنه من بديهيات العقل.

هو من بدهيات الدين، لأن هذه الحياة في نظر الدين دار ابتلاء واختبار، والاختبار وجزاؤه الأخروي يدور مع حرية الإرادة وجودا وعدما، إذ ليس من العدل مجازاة المخطئ إذا كان مجبرا على الخطأ، كما أنه لا محل لثواب المصيب إذا كان مجبرا على الخير والصواب ... ومن هنا اكتسبت قضية الجبر والاختيار أهمية خاصة لا في الإسلام فحسب بل في كل فلسفة ودين.

الأصل إذن أن الإنسان مفطور على فعل الخير والشر ((وهديناه النجدين)) وأن الدين بمثابة الهادي له إلى فعل الخير، حتى إذا اتبع هذا الهدى وسار باختياره في طريقه نال الثواب على هذا الاختيار وهذه المجاهدة في المسير.

لذلك كان الأصل في الحوافز الإنسانية الخيرة أن تكون دينية خلقية، ولا يتدخل القانون بسلطان القهر المادي وحوافز الخوف من هذا القهر إلا على سبيل الاستثناء، لرعاية مصالح عليا تتعلق بكيان الجماعة ونظامها العام.

ومن أمثلة التعاليم الإسلامية التي هي خارج دائرة الإلزام القانوني، جميع التعاليم التي هي من قبيل المندوبات والمكروهات، فضلا عن أن بعض الواجبات والمحرمات يعتبر واجبا أو محرما من الناحية الدينية فقط، كصيام رمضان وأكل لحم الخنزير وغير ذلك، مما لم يرد على تركه أو فعله جزاء دنيوي منصوص عليه في الكتاب أو السنة، وإن كان قد نص في بعضها على كفارات دينية كصيام أو صدقة أو غير ذلك.

ثم هناك فئة الحلال أو المباح التي ليس لها حكم إيجابي أو سلبي وهي في مرحلة وسط بين الواجبات والمندوبات من ناحية والمحرمات والمكروهات من ناحية أخرى، نجد أنها مع ذلك قد ترد عليها شروط أو قيود تجعل لها حكما خلقيا أو دينيا أو قانونيا ... ومن أحسن الأمثلة على ذلك الطلاق حيث عبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عنه: ((أبغض الحلال إلى الله الطلاق)) فالمقابلة بين وصفه بالحلال وكونه بغيضا إلى الله يجعل له حكما أخلاقيا دينيا غير مطلق الحلال.

ثم إن هذا التفريق بين الواجبات الخلقية الدينية والواجبات القانونية هو من بديهيات العقل كذلك، إذ لا يمكن عملا أن يتدخل القانون ممثلا بالشرطة والمحاكم وجهاز الدولة لتقويم كل صغيرة وكبيرة من تصرفات الأفراد، خاصة إذا أخذنا بالاعتبار وفرة ما في الإسلام من تعاليم تغطي كافة نواحي الحياة وبكثير من التفاصيل ... ان الأمر يحتاج حينئذ إلى شرطي خاص يزامل كل فرد حتى يحصى عليه تصرفاته ويزنها بميزان القانون ويقدمه للمحاكمة كلما خالف تعليما من التعاليم، وما دام الشرطي نفسه بشرا يخطئ ويصيب كسائر الناس فلنضع مع كل شرطي شرطيا آخر يراقبه، وهكذا ... ولم تصل أشد النظم البوليسية تدخلا في حياة الأفراد إلى هذا الحد (اللهم إلا ما تصوره جورج أورويل في قصته عن العالم سنة ١٩٨٤).

٢. إذا كان الأصل إذن هو التفريق في الشريعة بين ما له جزاء دنيوي إلى جانب الجزاء الأخروي، وما يقتصر الجزاء فيه على الآخرة فحسب، فإن هذا التفريق ليس مطلقا في كل الحالات، بل توجد مناطق يتداخل ويختلط فيها النوعان من الأوامر الخلقية الدينية والأوامر القانونية. ونضرب مثالا من القانون لمثل هذا الاختلاط قبل أن نضرب مثالا من الشريعة...

فصل حاسم بين النوعين من الأوامر الأخلاقية أو الدينية والأوامر القانونية ... ورغم هذا الحسم يحدث أحيانا تداخل واختلاط كما بينا في حالة «الآداب العامة» التي يعاقب القانون الوضعي على انتهاكها في عدة صور، كأتيان فعل مخل بالحياء في مكان عام، أو نشر صورة مخلة بالحياء في جريدة أو مجلة أو كتاب، وغير ذلك من الصور...هنا لا يضع القانون الوضعي تعريفا للحياء أو للآداب العامة، وإنما يترك ذلك للعرف الذي يختلف داخل الدولة الواحدة من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، وبذلك نكون أمام إحدى الحالات التي يحمي فيها القانون قاعدة خلقية غير محددة المضمون والأبعاد بصورة موحدة ومسبقة.

وفي الشريعة نجد مثالا للتداخل بين نطاقي القانون والأخلاق في التعزير حيث يجوز للقاضي - حين يكون التعزير متروكا له - أن يعاقب على أي مخالفة خلقية غير منصوص على عقوبتها ضمن الحدود المعروفة كالسرقة والزنا والشرب... وهذا الخيار المتروك للقاضي غير محدد بأن يلتزم العقاب على المخالفة الخلقية المعنية بصورة عامة تشمل كل الأشخاص ولا بصورة دائمة مستمرة، وهذا من قبيل تفريد العقاب *Individualisation de la peine* المعروف في القانون الوضعي حين لا يحدد القانون حدا واحدا للعقاب وإنما يخير القاضي بين نوعين من العقوبة (حبس وغرامة) ويفسح له المجال بين حد أعلى وحد أدنى في كل منهما مع جواز الجمع بينهما حتى حدهما الأعلى، ومع إعطائه حق تخفيض العقوبة عن الحد الأدنى في بعض الحالات وحق الامتناع عن النطق بالعقاب، وغير ذلك من الصلاحيات التي تجعل القاضي قادرا على إعطاء كل حالة فردية ما تستحقه من عقوبة وفقا لظروفها الخاصة.

فالتعزير إذن في الشريعة - حين يترك أمره للقاضي - هو من المناطق التي تتداخل فيها وتختلط الأوامر الخلقيةالدينية بالأوامر القانونية.

٣. على أن هذا التداخل والاختلاط يصل أحيانا إلى حد نقل قاعدة دينية

خلقية إلى نطاق الإلزام القانوني كما رأينا في مثال التعزير تطبيقا للقاعدة الشرعية ((إن الله ليزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن)).

وقد لجأت بعض قوانين الأحوال الشخصية المعاصرة إلى هذه الطريقة لإلزام الأفراد بواجبات كانت متروكة للجزاء الديني الأخروي كما هو الحال في مراعاة أحكام الطلاق وتعدد الزوجات ... فقرر القانون السوري سنة ١٩٥٣ حق الزوجة التي يطلقها زوجها دون سبب مقبول في التعويض إذا أصابها ضرر من الطلاق، وهذا من قبيل إعطاء سلطة الإلزام القانوني للنصوص القرآنية ((أو تسريح بإحسان)) ، ((رزقهن وكسوتهن بالمعروف)) ، ((وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين)).

وذهب القانون التونسي سنة ١٩٥٧ إلى قريب من ذلك، كما ذهب قانون الأسرة الباكستاني سنة ١٩٦١ إلى إنشاء مجالس تحكيم مكونة من ممثل عن الزوج وممثل عن الزوجة ورئيس محايد لمحاولة إصلاح ذات البين بين الزوجين المتنازعين.

كما قرر القانون العراقي سنة ١٩٥٩ اشتراط إذن القاضي لعقد الزواج الثاني وأعطاه حق الرفض إذا خيف عدم العدل بين الزوجتين.

كما صدرت تشريعات حديثة في كل من مصر وسوريا وتونس والمغرب والكويت بجعل الوصية ((للأقربين)) واجبة في بعض الصور.

٤- وينبغي أن نشير أخيرا إلى أن اتجاه نقل الواجبات الأخلاقية لتصبح واجبات قانونية لا يصح تركه بلا قيود، حتى لا يؤدي الإكثار من هذا ((النقل)) إلى مخالفة الأصل في التفرقة بين النوعين مخالفة جذرية...

ينبغي في رأينا - تقنين هذا النقل على المستوى الدستوري بوضع ضوابط وحدود واضحة لا يخرج عنها المشرع الوضعي حين يرى نقل قاعدة أخلاقية إلى نطاق الإلزام القانوني ... وأن تكون هذه الضوابط والحدود على المستوى الدستوري أي لها قوة الدستور بحيث تصبح القوانين التي تصدر خلافا لها غير دستورية.

ومن أمثلة هذه الضوابط أن يتحاشى بقدر الإمكان أسلوب الإجبار بطريق فرض عقوبة جزائية، وأن يستعاض عن ذلك بأساليب أخرى كالتعويض المدني والضرائب الإضافية والاعفاء من ضرائب معينة والتشجيع بطريق المكافآت والمنح وزيادة الأجرة وغير ذلك من وسائل الزجر والتشجيع...

ومن أمثلة هذه الضوابط كذلك مراعاة الدوام والتأقيت فإذا كان ((النقل)) قد

تم لضرورة وقتية فيجب أن يزول بزوالها ويعود الواجب أخلاقيا دينيا صرفا كما كان من قبل.

ومن أمثلة هذه الضوابط أيضا ضرورة الموازنة بين أسلوب ((النقل)) وغيره من الأساليب، كما أثير في مسألتي الطلاق وتعدد الزوجات أن توعية الرجل بالشروط الدينية في هاتين المسألتين قد تغني عن نقل الإشراف إلى القاضي... ومن أمثلة هذه الضوابط كذلك مراعاة عدم استغراق جميع حالات المسألة. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلا واجب على الأفراد وعلى الدولة كذلك، وقيام المحتسب بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس سوى إقامة مؤسسة حكومية لمباشرة الواجب الذي على عاتق الحكومة، ولا يعفي ذلك الأفراد من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصورة فردية، وكذلك قيام أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى بواجب الشورى والنصيحة للحاكم، لا يعفى الأفراد من واجبهم في هذا الصدد، وهكذا.

٥. وفي مجال تقنين العلاقة بين القانون والأخلاق في الشريعة الإسلامية نجد صورا أخرى قريبة من صور نقل القاعدة الأخلاقية إلى المجال القانوني، ونضرب مثالا لذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالذات تغيير المنكر باليد اتباعا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)) فإذا رئي تقنين ذلك خوفا من إساءة استخدام هذا الواجب، نجد أن عدة اعتبارات تفرض نفسها كضوابط لهذا الأمر:

منها تحديد الخط الفاصل بين ممارسة هذا الواجب وبين التدخل في حياة الآخرين الخاصة وحرياتهم الشخصية. ومنها تحديد الشروط اللازم توافرها في الفعل كي يعتبر منكرا يجب تغييره. ومنها تحديد المدى الذي يقف عنده من يغير المنكر فإذا تعداه أصبح تجاوزا خاضعا للمساءلة.

ومن هذه الضوابط وأمثالها يصبح من يغير المنكر باليد مسؤولا إذا خالف هذه الشروط والحدود والضوابط، شأنه في ذلك شأن من يدعي أنه ارتكب فعلا في حالة دفاع شرعي، فإن ذلك لا يعفيه من العقاب إذا كان الفعل الذي ارتكبه غير متناسب مع الفعل الذي يدعي درءه، أو لاحقا لوقوعه، أي بعد تمامه بحيث لم تعد المسألة تتعلق بدرء فعل وإنما بالعقاب عليه وغير ذلك من الحالات.

# اثر تغير الواقع في الحكم

# تغيرا واستحداثا

تغير الواقع سنة من سنن الله تعالى في كونه. وحكم الله فيه ثوابت تتعلق بالقيم التي لا تتغير ولا تتبدل وفيه متغيرات تسمح بتغيير الحكم وفقا لتغير الواقع بما يحفظ الثوابت ويحقق معناها.

وقد جاءت نصوص الشريعة بما يتفق مع هذا الوضع فوجدت منذ البداية ترتيبات شرعية لعلاج هذا الموضوع:

١ - وأولها هو ورود نصوص محدودة بينماالوقائع المتجددة غير محدودة بما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق فيها النصوص انطباقا مباشرا وتترك بذلك مجالا للاجتهاد وهذا ما يسمى بالفراغ التشريعي وخير مثال على تأكيد هذه الآلية الاساسية هو حادثة «معاذ» حين بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى اليمن وسؤال النبي له فان لم تجد في كتاب الله وان لم تجد في سنة رسول الله تصريح بان الكتاب والسنة لا يغطيان كامل مساحة النشاط البشري.

٢ - وثانيها وجد منذ بداية التشريع وهو التفرقة بين ما هو قطعي الورود والدلالة وما هو ظني في احدهما أو كليهما، وفي المساحة التي ينطبق عليها هذا الجزء الظني من نصوص الكتاب والسنة مجال كذلك للاجتهاد الذي يأخذ في الاعتبار الى جانب عناصر اخرى مراعاة مصالح الناس اي واقعهم.

٣ - وقد نشأ على مدى القرون وتأكدت قاعدة اصولية هي انه لا ينكر تغير الاحكام المبنية على العرف والمصلحة بتغير الازمنة والاماكن والظروف.

٤ - بل ان الفقهاء قد ذهبوا الى ان لولي امر المسلمين ان يغير الاحكام من الاباحة الى كل من التحريم والوجوب بتغير المصالح وكذلك العكس ووجدت في هذا المجال تطبيقات كثيرة.

٥ - ثم هناك آلية خاصة للتغير الوقتي الذي يطرأ على الواقع بصورة مؤقتة وهذا هو حكم الرخص الشرعية في مقابلة العزائم، فالرخصة ليست إلاّ حكما مؤقتا يعفى من الحكم الدائم وهو العزيمة لظروف مؤقتة تجعل إعمال العزيمة لا يحقق مقصد الشارع من التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم.

٦ ـ ومع تطور الفقه واجالة الفقهاء النظر في احكامه نشأ علم مقاصد الشريعة وميز فيه بين الاحكام التي تعتبر مقاصد، والاحكام التي تعتبر وسائل لتحقيق تلك المقاصد ووضعت قاعدة تبعية الوسائل للمقاصد بل صنفت المقاصد الى مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات كما ميزت مصالح الناس الى حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال ورتبت الاولويات بين هذه المصالح بحيث يراعى الاهم على حساب الاقل اهمية إذا تعارضا في واقع الحياة عند التطبيق .

٧ ـ ومع تطور واقع الناس في معاملاتهم واتجاه البعض الى التمسك بالشكليات ومباني العقود والاقوال رغم اهدارها للمقاصد والمعاني وضع الفقهاء قاعدة اساسية هي ان العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالالفاظ والمباني، وان كان البعض قد تمسك بالشكلية فاباح ما يسمى بالحيل الفقهية التي تستكمل اركان الشريعة في الظاهر وان كان المقصود منها مخالفة الشريعة في الحقيقة مرجئين الحكم على المقاصد والنوايا الى رب الناس المطلع على سرائرهم .

٨ ـ ومع التطور الكبير الذي حدث في بعض جوانب المعاملات بما يخرج بالواقع الجديد عن صورة الواقع القديم الذي جاء الحكم له، ورغبة في سحب الحكم القديم على الواقع الجديد لجأ الفقهاء الى تعبير «التسليم الحقيقي» و«التنصيص الحكمي» في مقابلة «التنصيص الحقيقي» الى آخر هذه العبارات التي هي في الحقيقة تعبير عن مخالفة الواقع الجديد للواقع القديم الذي جاء الحكم لتنظيمه.

والذي يستقرئ هذه الظواهر والملابسات يجد ان الشريعة منذ بداية امرها والفقهاء على مر العصور كانوا يولون اهمية خاصة لتغير الواقع واثره على تغيير الحكم. ويمكننا ان نشير في صدد تغير الواقع الى بعض الاعتبارات:

١ ـ هناك تغير وقتي يؤدي الى حكم وقتي يرتفع بارتفاع هذا التغير ومثال ذلك الرخص (في مقابلة العزائم)، وحكم الضرورات والحاجات التي تبيح المحظورات وتقدر بقدرها وترتفع بارتفاعها كما هو معلوم في القواعد الاصولية، وهناك الى جانب هذا التغيير الوقتي تغير دائم هو بمثابة التغير في واقع الحياة والذي يحتاج الى اجتهاد جديد لتطوير الحكم القديم.

٢ ـ وهناك تغير في الواقع له جوانبه السلبية اي تغير في اتجاه الانحراف عن شريعة الله والخروج على احكامها القطعية والمعلومة منها بالضرورة، وهذا التغير ليس مما يستوجب تغيرا في الحكم لان الواقع السيّيء لا يكون حاكما على الشريعة

بل الشريعة هي الحاكم على الواقع ونحن مأمورون امام هذا التغير السيّيء بالتمسك باحكام الشريعة مهما اصابنا من عنت ومشقة. وفي هذا المجال يكون القابض على دينه كالقابض على الجمر، إلا ان يصل الفساد الى السلطة الحاكمة فتقننه وتفرضه على الناس، وفي هذا المجال تجري احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتغيير المنكر بالقلب واللسان واليد في مواجهة المحكومين والحاكمين بالشروط وعلى التفصيل الذي جاء في احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومع وجوب السعي الدائم الى تغيير هذا الواقع السيّيء واعادته الى الصراط المستقيم.

وهناك الى جانب هذا التغير السلبي تغير ايجابي يحدث باستمرار نتيجة اكتشافات العلوم وتقدم الحضارة والتراكم المعرفي في اتجاه تنظيم وصلاح الفرد والمجتمع وتيسير سبل الحياة، وهذا التغير الايجابي لا يعتبر بدعة تحارب بل هو ابداع وحضارة وتقدم، ويكون موقف الفقيه من هذا التغير هو استمرار ملاحظة مدى توافر شروط انطباق الحكم على الواقع الجديد الناتج عن هذا التغير بحيث إذا وجد ان الشروط لم تعد متوافرة لجأ الفقيه الى حكم جديد ينزل أحكام الشريعة على الواقع الجديد.

٣ ـ وهناك تغير تطورى يتم بشكل بطيء أو سريع وفقا لنبض الحياة وتقدمها، كما ان هناك تغيرا ثوريا في نظم الحضارة واوضاع الحياة.

وإذا كان من السهل على الفقيه امام التغير التطوري ان يطور الحكم طالما ظل الاطار العام للواقع الجديد قريبا من الاطار العام للواقع القديم، فان موقف الفقيه امام التغير الثوري لا يمكن إلا ان يكون استحداثا كاملا لاحكام جديدة تناسب هذا الواقع الذي تغير بصورة جذرية.

ونضرب فيما يلي امثلة على كل من هذين النوعين:

### امثلة للتغير التطوري

١ ـ من امثلة التغير التطوري ما حدث في موضوع مجلس العقد حيث وضعت احكام العقد لتنظيم واقع الناس حينما كانوا يتعاقدون في مجلس يضمهم وجها لوجه ثم بدأ الناس يستخدمون الرسل والخطابات لتبليغ الاطراف الاخرى ايجابهم أو قبولهم للعقد موضوع النظر.

ثم استحدثت وسائل للاتصال كالبرق والهاتف والتلكس والفاكس ودخلت هذه

الوسائل في دنيا المعاملات وتأثرت بذلك ظروف ابرام العقد وتلاقي الايجاب والقبول.

بل وجدت حالات يزداد عددها كلما يتم فيها العقد بصور لا يظهر فيها الايجاب والقبول بصورة واضحة كحالة بيع بعض المأكولات والمشروبات والادوات والصحف من صناديق اتوماتيكية، وحالات سحب النقود وتبديلها من اجهزة اتوماتيكية وحالات استخدام الهاتف العمومي بصورة آلية بواسطة النقود أو بواسطة بطاقات الائتمان وبيع الوقود في المحطات ببطاقات الائتمان وغير ذلك من الصور التي يتزايد عددها.

وقد لجأ الفقهاء في بداية هذا التطور عند استخدام الرسل والبريد الى محاولة ضبط عملية الايجاب والقبول واختلفوا في ذلك الى عدة آراء، وامام التسارع في التطور الذي حدث مؤخرا خلال نصف القرن الاخير اصبح الامر يحتاج الى اجتهاد ينظم المسالة تنظيما لا ينطلق من صورة مجلس العقد التي جاءت بها الاحكام الاصلية وانما ينطلق من مقصد هذه الاحكام وهو ضبط الايجاب الصادر عن احد الطرفين وتحديد المدة التي يبقى فيها هذا الايجاب ملزما وصالحا لملاقاة القبول عليه من الطرف الآخر مع تحديد صورة القبول وضبط وسائل الاثبات وكل ذلك بما ينفي الجهالة والنزاع.

ومن الضروري الاطلاع على الوسائل التي لجأت اليها القوانين الوضعية لمقابلة هذه التطورات للاستفادة منها وان كان المسلّم به ان تطور القانون يأتي دائما ابطأ من تطور الواقع ومتخلفا عنه إلاّ ان القوانين الوضعية في مجملها خاصة في الدول الصناعية تعتبر اقرب الى معالجة هذا التغير السريع في الواقع مما يحدث في البلاد الاقل تقدما، كما ان الوسائل العلمية والآلية تبتكر كل يوم من اساليب ضبط النصوص والتأكد من صدورها عمن يملك حق اصدارها، ما ينبغي كذلك اخذه في الاعتبار، ومن امثلة ذلك، نظام الشفرة السرية وشفرة الارقام والرمز المرتد (*Answer Back*) ونقل النصوص والتوقيعات بالفاكس، والهاتف المرئي وغير ذلك.

٢ ـ اشتراط التسليم يدا بيد: وذلك بصريح النص في عقد الصرف ووصل التشديد في منع تأجيل دفع احد البدلين الى عدم جواز استمهال احدهما الآخر للدخول الى منزله واحضار البدل المقابل.

ولكن تطور المعاملات واختلاف مكان تسليم كل من البدلين اظهر الى بؤرة

النشاط المالي عقود السفتجة وحوالة النقود من بلد الى بلد وبعد ظهور البنوك الحديثة اصبحت عملية الصرف من عملة الى اخرى أو حوالة العملة الواحدة من مكان الى آخر تستلزم فترة زمنية بين دفع احد البدلين في مكان ما واستلام البدل الآخر في مكان آخر.

بل ان العمل في بورصة الذهب في لندن يجري على ارجاء التسليم ٣٦ ساعة نظرا لان العقد يتم داخل مكان البورصة بينما عين الذهب تكون مودعة في خزائن البائعين أو بنوكهم المتناثرة في انحاء العالم.

وامام هذا التطور نشأ اصطلاح التسليم الحكمي واعطى حكم التسليم الحقيقي مع انه في الحقيقة لا تتوافر فيه شروط التسليم وفقا للفقه التقليدي.

وهنا يلزمنا عند تطوير هذا الحكم ان نعود الى الحكمة من اشتراط التسليم يدا بيد وهي تحاشي ان يكون تأجيل دفع البدل الآخر قد اعتبر عند تحديد سعر المبادلة وبذلك يكون قد دخلها عنصر ربوي هو الزيادة مقابل الاجل.

امثلة للتغير الثوري أو الجذري:

الى جانب التغير التطوري الذي ضربنا بعض امثلة له هناك تغير يشتمل على انشاء عقد جديد أو معاملة جديدة تقوم بوظيفة جديدة لم تكن موجودة من قبل وبالتالي فان التغير في هذا الواقع ليس من قبيل التغير التطوري ولذلك نسميه التغير الثوري أو الجذري. ومن امثلة ذلك:

### ١ ـ *النقود:*

كانت النقود في عصر التشريع الاول هي الذهب والفضة وهما معدنان لهما قيمتهما الذاتية وكانا بذلك يؤديان وظائف النقود بشكل كامل سواء في ذلك كونهما اداة للتبادل أو مقياسا للقيمة أو مخزنا للقيمة وكان الاستثناءان الوحيدان على ذلك هو وجود نقود تبعية مصنوعة من النحاس والبرونز وغير ذلك ليس لها قيمة ذاتية وانما قيمتها حكمية وكانت الوظيفة التبعية التي تقوم بها هذه النقود في التعامل تافه القيمة مبررا لوجودها واعطائها قيمة حكمية لا ترتبط بقيمتها المعدنية.

اما الاستثناء الثاني فكان في اختلال النسبة بين قيمة كل من الذهب والفضة احدهما بالنسبة للآخر بسبب زيادة أو قلة انتاج كل منهما وكانت القاعدة المبكرة هي اعتبار الذهب اصلا في مقابلة الفضة حرصا على استقلال النقود كمقياس

للقيمة.

ثم ظهرت النقود الورقية المغطاة بالذهب والفضة كليا أو جزئيا مع امكان صرف النقد الورقي بقيمته من الذهب ثم امتنع هذا الصرف وصار للنقود الورقية قيمة الزامية في ذاتها دون امكان صرفها بالذهب، ثم نقص احتياطي الذهب كرصيد للعملات وحل محله العملات القوية الدولية وفي مقدمتها الدولار الامريكي وسندات الخزينة الامريكية، ثم الغي اشتراط احتفاظ الخزانة الامريكية بغطاء ذهبي فزال بذلك آخر علاقة بين النقود الورقية ومعدن الذهب.

ولم يقف التطور عند هذا الحد بل اصبحت الشيكات التي يسحبها اصحاب الحسابات على بنوكهم عملة تتداول حتى لو لم يكن حساب العميل مغطى في بنكه طالما ان الطرف الآخر يقبل الشيكات، مما شجع البنوك على ان توسع من دائرة الائتمان بالسماح لعملائها بسحب شيكات دون وجود رصيد لهم (مقابل استيفاء البنك فائدة من عميله باعتبار ذلك نوعا من القرض) وهكذا ازداد النقد المتداول بزيادة حجم هذا الائتمان المصرفي في البنوك.

ثم حدث تطور آخر هو دخول النقود البلاستيكية اي بطاقات الائتمان الى ساحة التداول حيث اصبح معظم المدفوعات الصغيرة في البلاد المتقدمة تتم بواسطة هذه البطاقات ثم يكون تحصيل العملاء - بواسطة البنوك - لقيمة معاملاتهم امرا لاحقا كنوع من التسوية الحسابية، بحيث يمكن القول ان النسبة الكبرى من التداول لا تتم لا بالنقود الذهبية ولا بالنقود الورقية وانما بوسائل حديثة من شيكات وبطاقات ائتمان.

وهذه الزيادة في عرض النقود بصورها المختلفة ادت بطبيعة الحال الى ظاهرة التضخم نتيجة عدم التناسب بين الزيادة في النقود المتداولة وبين حجم السلع والخدمات مما ادى الى زيادة اسعار هذه السلع والخدمات.

وادى هذا الاختلال في العلاقة بين النقود من ناحية والسلع والخدمات من ناحية اخرى الى فقدان النقود وظيفة اساسية من وظائفها وهى كونها مقياسا للقيمة إذ بعد ان كانت هي المرجع الثابت الذي تقاس به قيمة الاشياء الاخرى اصبحت هذه الاشياء في صورة سلة السلع هي المقياس الذي تقاس به القوة الشرائية للنقود وصدرت في العديد من الدول قوانين تنظم هذه السلة القياسية وتعلن نتائجها شهريا وتعدل اجور العاملين وايجارات الاماكن بما يتفق مع ارتفاع

وانخفاض القوة الشرائية للنقود محسوبة على هذا الاساس.

وبطبيعة الحال فان اختلال القوة الشرائية للنقود اثر كذلك على الوظيفة الثالثة وهي كونها مخزنا للقيمة إذ لم يعد الناس يطمئنون الى الاحتفاظ بمدخراتهم في صورة نقود قابلة لتدهور قيمتها خاصة وان الفوائد التي تدفعها البنوك عن الودائع لا تعوض إلا جانبا يسيرا من هذا التدهور في القيمة مما فتح الباب الى اتجاه المدخرين الى سلع اكثر ثباتا مثل العقارات والى عودة بعضهم الى اكتناز الذهب والفضة عند الازمات.

كما ينبغي الاشارة هنا إلى ان النقود حينما كانت من الذهب والفضة لم يكن هناك مشكلة تذبذب العلاقة بين عملات البلاد المختلفة، إذ كان المرجع في تحديد هذه العلاقة هو كمية أو وزن المعدن في القطعة الذهبية أو الفضية، اما النقود الورقية الآن فليس لها قيمة ذاتية ولذلك كان من الطبيعي ان تثور مشكلة العلاقة بين عملات البلاد المختلفة، وان يصبح المرجع في تحديد هذه العلاقة اعتبارات اخرى اهمها القوة الاقتصادية للدولة مصدرة النقود وما يعتري هذه القوة من طوارئ بعضها حقيقي وبعضها مبني على احتمالات وتوقعات مستقبلية نتيجة احداث سياسية احيانا ونتيجة خطب أو تصريحات صحفية أو اشاعات احيانا اخرى.

هذا من ناحية ومن ناحية فان حرية تداول العملة في غير بلد اصدارها يرد عليه كثير من القيود مما يترتب عليه نشوء سوق سوداء للعملة الاجنبية إلى جانب السوق الرسمية حينما لا يراعي السعر للعملة الاجنبية حقيقة وضعها بالنسبة للعملة المحلية، وظروف العرض والطلب بين العملات، مما يعني صراحة ان النقود الاجنبية اصبحت سلعة في خارج بلد اصدارها، ويترتب على ذلك جواز التعامل الآجل فيها.

وقد لجأالفقهاء إلى نقل احكام النقود الذهبية والفضية إلى النقود الورقية دون مراعاة هذه النتائج كما انهم ابقوا للذهب والفضة احكامهما رغم فقدانهما لوظيفة النقود دون مراعاة لقاعدة ان الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، مما ادى إلى اضطراب في الاحكام يحتاج الموضوع معه إلى احكام جديدة تناسب هذا الواقع الجديد.

. ومنذ عصر مبكر تجاوز الفقهاء شرط التماثل في بيع المصوغات الذهبية

بالنقود الذهبية آخذين في الاعتبار ان عنصر الصياغة ينبغي ان يكون لها مقابل في الثمن.

- كما انه بعد ظهور النقود الورقية اخذ الفقهاء في تقدير نصاب زكاة المال وفي تقدير صدقة الفطر، وكذلك في تقدير نصاب المال المسروق، اخذوا في ذلك كله بما يقابل المقادير السلعية والذهبية القديمة من العملات الورقية سنة بعد سنة وفقا لسعر الذهب كمعدن من ناحية ووفقا لتغير القيمة الشرائية للنقود من ناحية اخرى.

ومما هو جدير بالاعتبار عند اعادة النظر في احكام النقود هو ان ايا من الصور الحديثة للنقود لا يقوم بكامل الوظائف التي كانت تقوم بها النقود الذهبية والفضية بل ان بعضها لا يؤدي إلاّ وظيفة واحدة وبصورة منقوصة غير كاملة.

فالنقود الورقية تقوم بوظيفة التبادل ولكن قيامها بوظيفتي القياس والمخزن للقيم يشوبه كثير من الاضطراب بسبب تذبذب قوتها الشرائية وتدهورها على المدى المتوسط والطويل.

والشيكات لا تستخدم مقياسا للقيمة لانها تستخدم العملة الورقية كوحدات حسابية لها، فهي تابعة لها من هذه الناحية، ولا تستخدم مخزّنا للقيمة إذ تقيد صلاحيتها الزمنية بمدد معينة، ولا يوثق بوجود رصيد لها إلاّ في حالات معينة كالشيكات المقبولة الدفع والشيكات المصرفية والشيكات السياحية، ولذلك لا تستخدم للادخار، اما استخدامها اداة للتبادل فيتوقف على مدى الثقة في وجود غطاء لها كما في الحالات المشار اليها.

اما بطاقات الائتمان فلا تستخدم مخزنا للقيمة لانها اداة ائتمان ليس إلاّ كما انها ليست مقياسا للقيمة فهي تستخدم العملات الورقية اساسا للحساب سواء عند استخدامها للشراء أو عند تسوية حساباتها، ويبقى استخدامها وسيلة للتبادل متوقفا على قبول المحل التجارى لها، وعلى السقف الذي يحدد لحاملها ولا يجوز له ان يتعداه.

كما انه مما يحتاج إلى النظر هو تحليل الاحكام التقليدية للنقود وربطها بوظائفها المختلفة حتى يتيسر نقل الحكم القديم مرتبطا بوظيفة النقود إلى الصورة الجديدة بما تؤديه من وظيفة كلية أو جزئية.

فإذا اخذنا كمثال وجوب التقابض في عقد الصرف، ووضعنا في اعتبارنا ان علة هذا الحكم هي تحاشي القرض الربوي اي تحاشي ان يكون سعر الصرف قد روعي

فيه الاجل، فان استمرار تطبيق هذا الحكم على بيع الذهب كسبيكة أو مصاغ بعد ان لم يعد الذهب يؤدي وظيفة النقود، ينافي قاعدة ان الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، ويكون من حسن الفقه بالاحكام اباحة بيع الذهب بالاجل في الوقت الحاضر.

وإذا اخذنا مثالا ثانيا الديون الطويلة الاجل، ومؤخر صداق الزوجة على سبيل المثال فان استحقاقه في اقرب الاجلين (الطلاق أو الوفاة) قد يتأخر إلى اربعين أو خمسين سنة بعد تاريخ الزواج وتصبح حينئذ قوته الشرائية تكاد لا تكفي وجبة غذاء بعد ان كانت تكفي لشراء عقار، وذلك بسبب الانخفاض المستمر في القوة الشرائية سنة بعد سنة، ناهيك عن التدهور الذي يحدث في مدى زمني قصير لبعض العملات كما حدث لليرة التركية والليرة اللبنانية والدينار الكويتي.

افلا يدعونا ذلك إلى ربط هذه الديون الطويلة الاجل مرة اخرى بما له قيمة ذاتية كالذهب أو الفضة أو العقار أو غير ذلك؟

### ٢ ـ *الوساطة المالية:*

لم تكن هناك قبل ظهور نظام البنوك والشركات المالية مؤسسات تقوم بوظيفة الوساطة المالية بين من لديهم فائض من الاموال ومن هم بحاجة اليها، إذ كان الطرفان يتصل احدهما بالآخر مباشرة ويتم التعاون بينهما اما على اساس المشاركة أو المضاربة أو القرض بصورتيه الحسن والربوي وكانت العلاقة الشخصية والمعرفة والثقة اساس هذا التعامل هذا فضلا عن امكان قيام من لديه فائض اموال باستثمارها مباشرة إذا كان لديه خبرة في الموضوع.

وبعد تعقد الحياة التجارية وفقدان الثقة بين الناس فضلا عن ضرورة وجود خبرة متقدمة للقيام بالاستثمار المباشر فان الصور القديمة للتعاون تقلصت وبرزت وظيفة جديدة هي وظيفة الوسيط المالي الذي يقوم بتجميع المدخرات صغيرها وكبيرها ويقدمها للمشروعات المحتاجة إلى تمويل.

ونظرا لان هذا النظام ـ نظام الوساطة المالية ـ قد تبلور في عصر النهضة الاوربية وغياب المشروع الاسلامي المتطور فقد استخدم النظام صيغة القرض الربوي الذي كان ومازال مسيطرا في العلاقات المالية في الغرب وذلك في علاقة الوسيط المالي بكل من صاحب المال والمحتاج اليه ويحقق الوسيط ربحه من الفرق

بين سعر الفائدتين. .

وقد حاولت البنوك الاسلامية ان تقوم بهذه الوظيفة لتجنيب المسلمين ضرورة التعامل مع البنوك الربوية ووجد لتكييف علاقة البنك الاسلامي بكل من الطرفين (المودعين واصحاب المشروعات) عدة اقتراحات كالمضاربة والمشاركة والوكالة، ومازال الوضع قلقا يحتاج إلى اجتهاد ويضع في الاعتبار الاول ان هذا التغير في المعاملات المالية تغير جذري يحتاج إلى اجتهاد جديد.

ومن امثلة هذا الاجتهاد الجديد قضية سلة الودائع لدى البنوك وكيفية معاملة المودعين الذين تصب فيها ودائعهم يوميا ولمدد متفاوتة وتخرج منها مبالغ لاستثمارها في مشروعات مختلفة دون ربط كل وديعة بمشروع معين، فعلى اي اساس تعامل هذه الودائع وكأنها مشاركة في المشروعات رغم عدم الربط بينها؟ وقد اقترحت لحل هذه المسألة انشاء نوع جديد من المشاركة اسميته المشاركة المتوازية المعروفة في الفقه والقانون. (نشر البحث بمجلة بحوث الاقتصاد الاسلامي التي تصدرهاجامعة الملك عبد العزيز بجدة).

### ٣ ـ *التأمين:*

كانت علاقة التكافل الاسلامي بصوره المختلفة خاصة نظام بيت المال والاوقاف هي الملجأ لمن اصابته مصيبة في النفس أو المال. وكان هذا النظام كافيا لسد هذه الحاجة بالنظر إلى مسؤولية الدولة عن رعاية ابنائها سواء منهم المسلمون وغير المسلمين من يعيشون في ظلها.

ولم تكن بذلك بحاجة إلى التفكير في نظم للتأمين على الحياة أو البطالة أو الشيخوخة أو الحوادث أو المرض أو غير ذلك من انواع التأمين التي نعرفها الآن.

ومع تدهور الدولة الاسلامية وتراخيها في القيام بوظائفها اصبحت هذه الحاجات مكشوفة لا يوجد ما يغطيها في نظم المجتمع الاسلامي الواقعية .

وفي نفس الوقت ومع ازدهار النظام الرأسمالي في الغرب ونشوء نفس الحاجات في المجتمعات اتجه التفكير ابتداء إلى انشاء نظام للتكافل بين اصحاب المهنة الواحدة وبدأ ذلك بالتحديد بين اصحاب السفن التي كانت تنقل البضائع عبر البحار والمحيطات إلى بلاد نائية ونشأبذلك التأمين التعاوني حيث يدفع كل صاحب سفينة قسطا إلى جمعية التأمين أو شركة التأمين، ومن مجموع هذه الاقساط يدفع

لمن تصيبه كارثة ما يعوضه عما فقده.

ثم نقل النظام الرأسمالي هذه الفكرة إلى مجال النشاط التجاري (اي الذي يبغي الربح) ونشأ بذلك نظام شركات التأمين التي تسمى بالتجارية حيث يجتمع رأس مال الشركة الاصلي من مساهمين يبغون الربح ثم تجمع الشركة اقساطا من المؤمِّنين الذين يريدون تغطية مخاطرهم وتقوم الشركة بالدفع الى من تصيبه مصيبة على نفس النحو الذي تقوم به جمعيات وشركات التأمين التعاوني وتحتسب الاقساط والتعويضات في كلا النوعين من التأمين بنفس الطريقة.

غاية ما في الامر من الخلاف بينهما هو ان الفائض من الاقساط بعد دفع التعويضات يضاف في النظام التعاوني إلى رأسمال الشركة أو الجمعية لتدعيمها، بينما في نظام الشركة التجارية فان هذا الفائض - بعد تجنيب الاحتياطات اللازمة - يوزع على المساهمين في الشركة.

والمهم ان نلفت النظر إلى ان شركات التأمين التعاوني لا تعوض من تصيبه مصيبة إلا إذا كان مشتركا في الشركة.

وقد اختلف الرأي بين علماء الاسلام المعاصرين حول الموقف من هذه الشركات بنوعيها وان كان هناك شبه اجماع على حِلّ التعامل مع الشركات التعاونية وظلت الشركات التجارية محل نقاش حتى يومنا هذا، ولعل في تصور البعض ان الشركات التعاونية بحكم هذا الاسم التعاوني تكون مقبولة اسلاميا مع ان الحقيقة كما اوضحنا انها لا تعاون إلاّ من كان مشتركا فيها بينما التعاون الاسلامي يكون موجها إلى المحتاج بصرف النظر عن انتمائه أو عدم انتمائه كما انه لا يفيد غير المحتاج وهو ما لا تفعله الشركات التعاونية، إذ ياخذ المشترك فقط دون غيره تعويضا يتفق مع حجم القسط الذي دفعه وبصرف النظر عما إذا كان محتاجا أو غير محتاج.

هذا فضلا عما اشرنا اليه من ان تقنيات العملية واحدة في كل من النظام التعاوني والنظام التجاري.

ولا شك انه في ظل نظام اسلامي تقوم فيه الدولة بواجبها في رعاية ابنائها لا تكون مسألة التأمين مثارة بمثل هذه الحدة إذ تبقى نشاطا اضافيا يحتمل القبول أو الرفض.

ولكن حتى تقوم مثل هذه الدولة فان المسلمين يبقون في حرج شديد نتيجة تعرضهم لمخاطر دون وجود من يكفلهم عند وقوعها، ومن هنا كان بحث هذا

الموضوع كنظام مستجد تدعو اليه الحاجة في المرحلة الانتقالية التي لا يعلم مداها إلاّ الله حتى يقوم النظام الاسلامي الكامل.

### ٤ ــ الاعتمادات المستندية:

نشأ نظام الاعتمادات المستندية كترتيب بين البنوك (بنك المشتري ومراسليه في بلد البائع وبنك البائع) ذلك حتى يطمئن المشتري إلى شحن البضاعة المطلوبة له ويطمئن البائع إلى دفع الثمن له.

وحيث يعرف كل من المشتري والبائع احدهما الآخر ويثق فيه فلا يكون ثمة حاجة إلى هذا النظام إذ يستطيع المشتري ان يطلب من البائع هاتفيا أو بالبريد ان يشحن له البضاعة المطلوبة ويقوم بتحويل الثمن له بالطرق المعتادة.

وتتلخص عملية الاعتماد المستندي في ان المشتري يطلب من بنكه فتح اعتماد للبائع مقابل تسليم البنك المستندات المثبتة لعملية الشحن مع فاتورة البيع ومع بوليصة التأمين ان اشترط ذلك وغير ذلك مما قد يرغب في اشتراطه (كشهادة لمنشأ البضاعة من السلطات المختصة وكشهادة فحص للبضاعة على ارصفة الميناء قبل الشحن بواسطة مكاتب متخصصة للتثبت من حقيقة البضاعة المشحونة ومطابقتها للمواصفات).

والاصل ان يودع المشترى الثمن لدى بنكه ولكن في غالب الحالات يكتفي البنك بأن يطلب ايداع ١٠ إلى ٢٠ ٪ فقط عند فتح الاعتماد. ويقوم البنك بعد ذلك بابلاغ مراسله في بلد البائع ان ثمة اعتمادا مفتوحا لديه وبشروط هذا الاعتماد، فيقوم البنك المراسل بابلاغ ذلك إلى البائع الذي يقوم حينئذ بتجهيز البضاعة وشحنها، ويسلم إلى البنك المراسل اوإلى بنكه الخاص ان كان ذلك يسّر له المستندات المطلوبة، فيقوم البنك بالدفع فورا اليه، ويرسل المستندات إلى بنك المشتري الذي يقوم بتبليغ المشتري بوصول المستندات فيقوم بسداد باقي القيمة إلى البنك ويتسلم منه المستندات التي بموجبها يتسلم البضاعة عند وصولها.

وهذا النظام كما يتضح مرتبطة أجزاؤه بعضها ببعض ويدخل عليه احيانا بعض الاضافات أو التعديلات كأن يكون قابلا للالغاء من طرف المشتري وهذا نادر إذ الغالب ان يكون غير قابل للالغاء، وان يكون قابلا للتحويل من البائع إلى بائع آخر مما يسهل قيام الوسطاء بتنفيذ الاعتمادات بواسطة المنتج الاصلي وذلك

بتحويل الاعتماد لصالحهم (وبطبيعة الحال بسعر اقل)، ويكون الاعتماد في كلّ الاحوال له مدة صلاحية محددة يسقط إذا لم ينفذ البائع العملية خلال المدة إلا إذا اقتنع المشتري بعذر البائع وقام بتمديد مدة صلاحية الاعتماد، إلى غير ذلك من التفاصيل والشروط.

ونظرا لان التعامل بالاعتمادات المستندية يتم غالبا بين بنوك في دول مختلفة فقد دعت الحاجة إلى بلورة احكامه التي استقر عليها عرف التعامل بين البنوك في نماذج وضعتها غرفة التجارة الدولية وشملته اتفاقات دولية لالزام الاطراف باحكامها.

وتقوم فكرة الاعتماد المستندي في هذا التنظيم على اساس ان البنوك لا تتعامل في البضاعة وانما تتعامّل في المستندات التي يطلب منها استيفاؤها فهي لا تحوز البضاعة ولا تتملكها إلا إذا امتنع المشتري عن سداد باقي القيمة فيقوم بنكه حينئذ ببيع البضاعة لاستيفاء حقه (ولاحتمال ان يكون البيع باقل من حق البنك فانه يراعى ذلك عند تحديد الجزء الذي يطلب من عميله دفعه عند فتح الاعتماد).

ومن هذا يتبين اننا بصدد نظام ليس بالبيع ولا بالوكالة ولا بالحوالة ولا بالاجارة ولكنه مزيج من ذلك كله وفقا لشروط معينة تحكمه كمعاملة واحدة لا تقبل التفكيك والانفصال.

ومن هنا يتضح عدم امكانية تأسيس حكم هذه المعاملة شرعا على اساس تفكيكها إلى اجزاء كما يحاول بعض المفتين ذلك .

كما يتضح ان قيام البنوك الاسلامية بالدخول مشتريا وبائعا من خلال عملية الاعتماد المستندي تنفيذا لعقد المرابحة المعقود بينها وبين عملائها امر مخالف لنظم الاعتمادات المستندية كما نظمتها غرفة التجارة الدولية، وبطبيعة الحال تنتفي هذه المخالفة إذا تمت عملية المرابحة مع شركة تابعة للبنك الاسلامي ويقتصر دور البنك حينئذ على تنفيذ الناحية الفنية شأن البنوك الاخرى.

والموضوع برمته يحتاج إلى نظرة جديدة لان هذا النظام كما تبين يقوم بوظيفة محددة لم تكن موجودة من قبل.

ومن هذه الامثلة للتغير الثوري اوالجذري وما سبقها من امثلة للتغير التطوري يتضح حاجة الفقيه إلى دراسة واقع الحياة التجارية والاقتصادية دراسة مفصلة حتى يكون رأيه في انزال الشريعة على الواقع مبنيا على اساس سليم.

# تاريخ تقنين الشريعة الإسلامية

يقصد بالتقنين *Codification* تجميع الأحكام القانونية المبعثرة بين مختلف القوانين والأحكام القضائية والعرف، وإصدارها في مجموعة واحدة لكل فرع من فروع القانون كالمدني والتجاري والجزائي وهكذا، وترتب الأحكام في كل مجموعة ترتيبا موضوعيا وفق تصنيف واضح تقسم فيه الأبواب والفصول وتوضع المواد القانونية في مكانها من هذا التصنيف بعد صياغتها صياغة محكمة توضح مقصود الشارع دون شرح أو تطويل. هذا هو الشأن في التقنين بمفهومه الحديث.

**تاريخ:**

على أن التقنين ليس من مستحدثات الحضارة الحديثة، بل عرفته الإنسانية منذ أقدم العصور، كشريعة (أورنمو السومرية) بالعراق التي وضعت سنة ٢٣٠٠ق م.

وشريعة (أشنونا البابلية) التي وضعت سنة ٢٢٠٠ق م.

وشريعة (لبت عشتار البابلية) التي وضعت سنة ٢١٥٠ ق م.

ومجموعة (حموارابي البابلية) التي تحتوي على ٢٨٢ مادة بأسلوب علمي كالقوانين الحديثة مقسمة إلى فقرات ومواد والتي وضعت ما بين السنوات ١٧٩٢ـ ١٧٥٠ ق م.

(وتشريع حور محب المصري) الذي صدر سنة ١٣٣٠ ق م.

(وشريعة مانو الهندية) ذات الصياغة الشرعية المكونة من ٢٦٨٥ بيتا والتي وضعت على أرجح الآراء في القرن الثالث عشر قبل الميلاد.

ثم (دستور جوجونج) الذي صدر بين سنتي ١١١٥ ـ ١٠٧٩ ق م.

ثم (قوانين لبيكرجوس) بإسبرطة. اليونان الصادرة سنة ٦٣٠ ق م.

ثم (قوانين دراكون ) في أثنا الصادر سنة ٦٢٠ ق م.

ثم (قانون صولون) في أثنا الذي وضع سنة ٥٩٤ ق م.

ثم جاء (القانون الروماني) المسمى بالألواح الاثني عشر أو قانون الرجال العشرة والصادر سنة ٤٤٩ ق م. بأسلوب شعري.

وتلا ذلك (ألواح جورتبن) في جزيرة الكويت.

ثم تلت ذلك مجموعات قانونية (كمجموعة جريجوار) سنة ٢٩٦م (ومجموعة

هرموجين) سنة ٢٦٥م (ومجموعة تيودور) سنة ٤٣٨م. ثم (مجموعات جوستنيان) سنة ٥٢٨ إلى ٥٣٣م.

### التقنين في تاريخ الشريعة الإسلامية:

رغم أهمية الجانب القانوني في الإسلام واشتمال القرآن الكريم والسنة المطهرة على الكثير من الأحكام، إلا أن فكرة التقنين لم تكن واردة في قرون الإسلام الأولى، فجمع القرآن وترتيبه لم ينظر فيه إلى الترتيب الموضوعي وجمع آيات الأحكام على حده وضم ما يتعلق منها بحكم معين في سورة واحدة مثلا، بل جمعت آياته وسوره على نسق يحقق الوحدة النفسية، وكان ذلك توقيفا قام به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بتعليم من جبريل عليه السلام والتزم به المسلمون من بعد.

### أما السنة :

وقد اعتبر العلماء المجموعة الفقهية المروية عن الصحابة من السنة. ولما اتجه الحكام إلى وضع قانون يطبق عل جماهير المسلمين في بقاع الأرض الإسلامية كلها، اتجهوا إلى جميع السنن بما فيها فتاوى الصحابة. أمر بذلك عمر بن عبد العزيز، فكتبت في دفاتر، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترا.

وقد اتجه هذا الاتجاه أبو جعفر المنصور، فطلب إلى الإمام مالك أن يجمع له أحاديث الرسول وفتاوى الصحابة لتكون مرجع القضاة في كل الأراضي الإسلامية يحكمون بمقتضاه.

وقد أشار بذلك على أبي جعفر عبد الله بن المقفع في رسالة قيمة من أقوم ما كتب في هذا المقام سميت «رسالة الصحابة». واسمها ينبئ عن مقصدها أو مرماها وهو جمع أقضية الصحابة وفتاويهم لتكون مرجع القضاء.

وموطأ مالك أول مجموعة جامعة للسنة، وكانت المجموعات قبله متناثرة غير مجمعة تجميعا تأليفيا ولا مرتبة.

وأكثر ما كتب في الحديث كتب على أبواب الفقه، كالصحاح الستة وغيرها.

وقد دون الفقه أول مادون مختلطا بالسنة وآثار الصحابة والتابعين، كما صنع ابن شهاب الزهري في كتبه، وأبو يوسف في كتاب (الآثار)، ومحمد ابن الحسن في

كتاب (الآثار)، ومالك في (الموطأ) وسفيان الثوري في (الجامع الكبير) والشافعي في كتاب (اختلاف الحديث)، والطحاوي في (معاني الآثار) وفي (مشكل الآثار).

وقد وجد بجانب ذلك، تدوين الفقه مجردا عن ذلك لا على أنه حديث أو أثر ولا على أنه حجة ودليل، كالكتب الستة المروية عن محمد بن الحسن، والمدونة التي رواها سحنون عن ابن القاسم ومختصرات الطحاوي والمازني وأمثالهما.

كما وجد بجانب ذلك نوع ثالث هو تدوين مسائل الفقه مع أدلتها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وسائر وجوه المعاني، كما تجد في كتاب المبسوط (الأم) الذي رواه الربيع المؤذن عن الشافعي.

وقد وجدت هذه الأنواع الثلاثة من البداية، ثم انفصل كل من علم الحديث والفقه فعنيت مؤلفات الأول بالصحيح من الحديث وروايته بأسانيده المختلفة، وما فيها من زيادة ونقص، أو اختلاف عبارة، أكثر من عنايتها بما يدل عليه الحديث من الأحكام، أما الأخرى، فإن عنايتها متجهة إلى الأحكام، وإنما يذكر الحديث للاستدلال.

ومع نشأة المذاهب الفقهية وتطورها وجدت قواعد تحكم آراء كل مذهب، ويترجح بناء عليها ما يعتبر رأيا رسميا للمذهب دون غيره من الآراء المخالفة داخل المذهب نفسه، ووضعت في ذلك كتب للمتأخرين بينت الرأي الراجح في كل مذهب كما هو الشأن في (حاشية ابن عابدين) مثلا بالنسبة إلى المذهب الحنفي[1].

وواضح أن هذه التطورات قد قربت المادة الفقهية من فكرة التقنين، خاصة بعد أن اختار العلماء رأيا واحدا لمذهب في كل مسألة، وبعد أن ألفت كتب مختصرة تقتصر على بيان الحكم دون دليله الشرعي، ومع ذلك كان لابد من نقله أخرى حتى تأخذ المادة الفقهية صورة التقنين المعروفة.

وقد حدث ذلك بعد أن وضع نابليون (القانون المدني الفرنسي) وانتقلت فكرة التقنين من الغرب إلى الشرق كما سنرى.

---

(١) أما في المغرب والأندلس: فقد أمر عبد المؤمن بن علي - من دولة الموحدين بالمغرب - سنة خمسين وخمسمائة بأن تحرق كتب الفروع كلها تمهيدا لأحياء الاجتهاد من القرآن والسنة، على التفصيل الذي يحكيه لنا الحجوي في الفكر السامي (ج٤ ص ٨) واتخذ الحكم بن الناصر الأموي مجلسا للشورى بلغ أعضاءه في القرن الرابع الهجري ستة عشر مستشارا (الفكر السامي ج٣ ص ١١٤).

## حركة التقنين في القرن التاسع عشر:

لقد شهد القرن التاسع عشر اتجاها نشيطا نحو التقنين حتى يمكن تسميته: عصر المجموعات القانونية في مقابلة عصور قوانين العادات غير المعروفة. وقد بدأ بذلك نابليون سنة ١٨٠٤ ثم تلاه (القانون المدني النمساوي سنة ١٨١١).

واحتدمت المناقشات بين أنصار القانون المكتوب والقانون العرفي في ألمانيا خاصة بين الأستاذين تيبو (جامعة هايدلبرج) والعلامة (سافين) الذي كان يؤيد سيادة أفضلية العادة على القانون، وينكر تقنين القوانين بما يثبتها بعكس العادة التي تظل خاضعة للتطور بصورة طبيعية.

وقد ظل (سافين) مخلصا لنظريته عندما أصبح وزيرا للعدل في مملكة بروسيا فلم يصدر خلال عهده أي قانون ـ وأدى موقفه إلى تأخر ألمانيا في التقنين ثلاثة أرباع القرن.

وقد ثبت خطأ رأي سافين لأن التقنين يفضل العادة في أنه محدد ويسهل معرفته.

ومع ذلك لم تشمل حركة التقنين أوربا، فالقانون المدني الأسباني الصادر في سنة ١٨٨٩ لا يطبق إلا على ٣٩ مقاطعة من أصل ٤٩.

وكذلك بلغاريا واليونان تعد من الدول المتأخرة في التقنين. هذا فضلا عن القوانين الإنجلو سكسونية حيث لا يتدخل المشرع إلا في نواحٍ جزئية ونادرا ما يتجه إلى تجميع هذه القوانين الجزئية في مجاميع قانونية كما حدث في قانون الشركات سنة ١٩٠٦.

## المرحلة الحديثة في التقنين الإسلامي:

انتقلت إذن فكرة التقنين من الغرب إلى الشرق، فوضعت الدولة العثمانية مجلة الأحكام العدلية على نمط القوانين الحديثة مستمدا من المذهب الحنفي في المعاملات من مدني وتجاري، ومرافعات، وهي مكونة من ستة عشر كتابا في ١٨٥١ مادة، وكان بدء العمل بها سنة ١٨٧٦ م الموافق ١٢٩٣هـ.

وفي مصر ـ حيث أخذ بالقانون المدني الفرنسي ـ قامت محاولات خاصة لتقنين الشريعة الإسلامية من المذهب الحنفي كذلك، تتمثل في ثلاث مجموعات وضعها وكيل وزارة الحقانية (العدل) حينذاك العلامة محمد قدري باشا وهي كتاب مرشد

الحيران (في القانون المدني والتجاري كمجلة الأحكام العدلية)، وكتاب الأحوال الشخصية، وكتاب العدل والإنصاف في أحكام الأوقاف.

كما وضع محمد بن عامر المحامي في بنغازي (ليبيا) سنة ١٩٣٧ كتاب (ملحق الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية) وهو مقسم إلى اربعة أقسام في القضاء الشرعي ومتعلقاته، وفي الحقوق العائلية والأحوال الشخصية، وفي المعاملات والتبرعات، وفي المواريث وتقع جميعا في ٩٢٨ مادة.

أما على الصعيد الرسمي في مصر فقد وضع مشروع قانون للأحوال الشخصية من المذاهب الأربعة، في العشرة الثانية من هذا القرن، ولكنه لم ير النور، للمعارضة العاصفة التي لقيها، ثم ظهر جزء منه في القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠.

ثم وضع مشروع آخر من كل المذاهب الإسلامية، ولقي معارضة كذلك ثم ووفق على جزء منه بعد ذلك فكان القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩.

كما صدرت لائحة ترتيب بمرسوم بقانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١، ثم كان من بعد ذلك قانون الميراث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣ ثم قانون الوقف رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦، ثم قانون الوصية رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦، ثم إلغاء المحاكم الشرعية بالقانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥.

وفي الوقت الذي كانت تجري فيه هذه التطورات في تجميع مسائل الفقه في قوانين في مصر، كانت تصدر قوانين فقهية في بلاد أخرى كذلك.

فقد صدر قانون حقوق العائلة التركي سنة ١٩١٧، والذي الغي بعد ذلك في تركيا، ولكنه ظل مطبقا في سوريا ولبنان وفلسطين وشرق الأردن، ومازال مطبقا حتى الآن على المسلمين في لبنان وإسرائيل.

كما صد في لبنان سنة ١٩٤٧ قانون للوقف مأخوذ عن القانون المصري الصادر سنة ١٩٤٦.

وصدر في سوريا سنة ١٩٤٩ قانون إلغاء الوقف الأهلي، سابق على القانون المصري المماثل الصادر سنة ١٩٥٢.

وفي سنة ١٩٥٣ صدر في سوريا قانون رقم ٥٩ بتاريخ ١٩٥٣/٩/١٧ اشترط أن يثبت الزوج قدرته على إعالة زوجة أخرى حتى يصرح له بالزواج الثاني.

وفي العراق صدر قانون سنة ١٩٥٩ اشترط بالإضافة إلى ما اشترطه القانون السوري: وجود مصلحة مشروطة للتعدد.

وفي سنة ١٩٤٧ أعد مشروع قانون عراقي اشتمل أحكاما لكل من السنة والشيعة، ولكنه لم يصدر، وصدر في سنة ١٩٥٩ قانون موحد للأحوال الشخصية يطبق على الطائفتين نفس الأحكام، وأهمها: نظام الأراضي الحكومية، ثم ألغى النظام الثوري سنة ١٩٦٣ هذا الحكم، وطبق على الطائفتين النظام الشيعي للميراث.

وعلى مستوى الوحدة العربية تم إعداد مشروع قانون موحد بين (سوريا ومصر أثناء الوحدة بينهما) للأحوال الشخصية مكون من ٤٥٢ مادة، تغطي أقسام الزواج وما إليه، والأهلية والنيابة الشرعية، والوصايا والمواريث، وأحكاما متعلقة بسماع دعاوى الزوجية وما إليها وأحكاما خاصة بالمسيحيين واليهود.

ولم ير هذا المشروع النور، وأعيد تشكيل لجنة إعداده بعد انفصال سوريا عن الوحدة، ومازالت اللجان تتوالى وتتناقل الصحف أخبار ما تعده من مشروعات، دون أن تخرج إلى النور نصوص هذه المشروعات.

وفي غير مجال الأحوال الشخصية كان قد تقدم بعض العلماء بنموذج لمشروع قانون مدني متسمد من الشريعة الإسلامية في مسائل نظرية العقد، وذلك بمناسبة إصدار القانون المدني المصري الجديد سنة ١٩٤٨.

ولم تقف حركة تقنين الشريعة الإسلامية في هذا العهد عند حد الدول الإسلامية المستقلة (تركيا المجلة ١٨٦٨ ومصر قانون الأحوال الشخصية والمواريث ١٨٧٥) بل اهتمت الدول المستعمرة للبلاد الإسلامية ـ ولنفس الأسباب تقريبا ـ وأهمها صعوبة الرجوع إلى كتب الفقه القديمة وعدم وضوح علاج القاعدة الشرعية في كل مسألة، بتقنين الشرعية الإسلامية في البلاد الخاضعة لسلطانها.

ففي الجزائر صدر قرار من الحاكم الفرنسي العام للجزائر جونار في ٢٢ مارس ١٩٠٥ بتشكيل لجنة لدراسة تقنين أحكام الشريعة الإسلامية المطبقة على المواطنين المسلمين بالجزائر، وكان هذا القرار استجابة لطلب من الوفود المالية الجزائرية بناء على اقتراح (بوشي) المستشار بمحكمة الاستئناف.

وكان (ميسوناس قد نشر في سنة ١٨٩٩ تقنينا مدنيا إسلاميا على نمط التقنين المدني الفرنسي، ووفقا لمذهب مالك. كما بدأ (نورس) في سنة ١٩٠٣ نشر محاولة تقنين إسلامي جزائي في المجلة الجزائرية التونسية للتشريع والقضاء. كما وضع (مارتينو) المترجم العسكري في العريشة مجموعة نصوص مأخوذة من

مختصر خليل وشروحه في شكل مواد مرتبة بصورة منهجية، وقد وضع هذا العمل تحت تصرف لجنة ١٩٠٥.

وكان عمل اللجنة منحصرا في تقنين الفقه السني (مالكي وحنفي) دون نظر إلى وجود فئتين أخريين هما: القبيل، والأباضية.

كما انحصر عمل اللجنة في تقنين أحكام الفقه المطبقة على المسلمين الجزائريين دون باقي الأحكام التي أوقف تطبيقها بالمرسوم الصادر في ١٧ أبريل ١٨٨٩ والذي حددت المادتان ١ ، ٣ منه الأحكام التي استمر تطبيق الشريعة فيها بالأحوال الشخصية والمواريث والحبوس وبعض المسائل العقارية والإثبات في الالتزامات.

كما تحدد عمل اللجنة: بأنه ليس تجديدا للفقه، أو اجتهادا جديدا وإنما مجرد تقنين الفقه القديم وإن كان ذلك يستتبع الاختيار في حالة اختلاف آراء الفقهاء بما يتناسب والحالة الاجتماعية والمصالح الاقتصادية للمواطن وبما يتفق مع الأخلاق والعدالة، مما أعطى اللجنة حرية في تفضيل بعض آراء المذهب الحنفي على المالكي، وبعض آراء فقهاء المالكية على فقهاء مالكيين آخرين أثقل وزنا داخل المذهب نفسه.

ومن ناحية طريقة العمل فقد اعتمدت اللجنة أن يقوم أحد أفرادها بتقديم مشروع تناقشه اللجنة واللجان الفرعية وتعتمده أو تعدله. وقد اختير لذلك مارسيل موران مقرر اللجنة.

وقد حلت اللجنة في ١٦ مايو ١٩١٤ بعد أن أنجزت تقنين ٧٨١ مادة تشمل الأقسام الأربعة : موضوع عملها. وقد أثير بمناسبة عمل اللجنة مبررات وموانع فكرة التقنين.

***فمما قيل لتبريرها!***

نفس مزايا وأفضلية القانون المدون على القانون العرفي. (عدم معرفة القضاة الفرنسيين للعربية ـ صعوبة كتب الفقه ـ اختلاف آراء الفقهاء).

***ومما قيل ضد فكرة التقنين:***

إن التقنين إذا أخذه اتجاه الميل إلى تقليد القانون الغربي فسيؤدي ذلك إلى

تشويه الشريعة.

- وإن هذا العمل لا يؤدي إلى الغاية المقصودة منه، لأنه سيجمد العادات التي يحاول تعديلها ويؤخر بذلك تطورها الطبيعي.

- وإن هذا العمل جديد، بدعة ينطبق عليه الحديث: ((اجتنبوا المحدثات فكل محدث بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار)).

- وإن الاحتجاج بما حدث في تركيا ومصر: احتجاج مع الفارق لأن القوانين المستحدثة في هذين البلدين تطبقهما محاكم دينية، أما التقنين بواسطة غير المسلمين، فسيكون محل اشتباه.

- وأن طاعة المسلمين لقانون مستمد من مختلف المذاهب، ومتفق مع مفهوم القانون الحديث، يعني: أن السلطات الفرنسية كان بإمكانها أن تستبدل بالشريعة الإسلامية قانونا آخر.

ورد على هذه الاعتراضات بأنه إذا كان بعض القائمين بالتقنين يحاولون بحجة التقنين تشويه الشريعة، فهذا ممكن ولكنه اعتراض على الأشخاص وليس على فكرة التقنين نفسها.

ثم لماذا نعتبر التقنين مانعا من التطور في هذه الحالة ولا نعتبره كذلك في حالة تقنين القانون المدني الفرنسي نفسه.

هذا وقد بدأ القضاة المسلمون بتطبيق أحكام مشروع القانون قبل أن تقره اللجنة.

ولم تعترف المحاكم العليا لهذا المشروع بأية سلطة قانونية بسبب عدم إصداره، وكانت ترى فيه مجرد مشروع ليس له أولوية على قواعد الفقه الإسلامي. ومع ذلك بقي المشروع (الذي أطلق عليه مجموعة موران) مرجعا للقانونيين، ودليلا يرجعون إليه.

واستمر التطور رغم صدور هذا المشروع بأخذ مجراه من خلال أحكام القضاء في العديد من المسائل، حتى صدر قانون الأحوال الشخصية في ٤ فبراير ١٩٥٩ الذي قرر عدة أوضاع منها تحديد الحد الأدنى لسن الزواج بـ ١٨ للرجل وبـ ١٥ للمرأة، واستلزم تمام الزواج أمام جهة رسمية (مكتب الزواج أو القاضي)، وحصر إثبات الزواج في تسجيله بالدفاتر الخاصة بالحالة المدنية، كما استلزم موافقة البنت على زواجها موافقة صريحة، أما الطلاق فلم يعد ممكنا إلا بأمر القاضي (الأمر الذي

أدى على غير رغبة المشرع إلى زيادة تعدد الزوجات) وكفل النفقة للزوجة في حالة صدور حكم بالطلاق لمحض صالحها، مع إمكان الحكم لها بتعويض. ويساهم الأب والأم في نفقة الأولاد بنسبة إمكاناتهما.

وفي ١٩٠٧ كلفت وزارة المستعمرات البريطانية م. سهروردي بوضع تقنين إسلامي لمحاكم أفريقيا الغربية البريطانية.

وفي سنة ١٩٠٩ أصدرت الحكومة الروسية مشروع تقنين إسلامي حنفي لمسلمي التركستان الروسية، خاصا بمسائل قانون الأسرة والمواريث، قامت بإعداده لجنة من القضاة الروس والقضاة المسلمين.

وفي السنوات القليلة الماضية خطا موضوع تقنين الشريعة الإسلامية خطوة جديدة عملية على الصعيدين الرسمي والعملي في أكثر من بلد إسلامي.

ففي الجمهورية العربية اليمنية صدر دستورها الدائم في ١٩٧٠/١٢/٢٨ المنشور بالجريدة الرسمية العدد ٧ الصادر في ١٩٧٠/١٢/٣٠ (السنة الخامسة).وقد نصت المادة ٣ منه على أن ((الشريعة الإسلامية مصدر القوانين جميعا)).

كما نصت المادة ١٥٢ منه على أنه: ((يجب تقنين أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالمعاملات بما لايخالف نصا ولا إجماعا ويعين القانون هيئة شرعية فنية تتولى ذلك)).

ونصت المادة ١٥٣ على أن: ((تطبق المحاكم بشأن القضايا التي تنظر فيها أحكام هذا الدستور وقوانين الدولة وإذا لم يوجد فيهما حكم تصدر المحاكم حكمها في القضية المنظور فيها وفقا للمبادئ العامة للشريعة الإسلامية)).

ولم يصدر حسب علمنا القانون المنشئ للهيئة الشرعية الفنية التي تتولى تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، وللكاتب مشروع تقدم به في هذا الصدد تجده مع مذكرته التفسيرية منشورا في العدد الحادي عشر من المسلم المعاصر. وفي الجمهورية العربية الليبية صدر قرار من مجلس قيادة الثورة في ٧١/١٠/٢٨ بتشكيل لجان لمراجعة التشريعات وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية.

وقد نصت المادة الأولى من هذا القرار على : ((تؤكد الجمهورية العربية الليبية على القيم الروحية وتتخذ الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع)).

ويجب مراعاة التزام المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية في كل ما يصدر من قوانين وتشريعات أخرى.

كما نصت المادة ٢ على أن: ((تشكل لجان لمراجعة القوانين المعمول بها واقتراح تعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية باعتبارها مصدرا رئيسيا للتشريع وذلك على النحو المبين في المواد التالية)).

وتتولى اللجان حصر واستظهار ما يناقض الأحكام القطعية والقواعد الأساسية للشريعة الإسلامية والعمل على إزالة هذا التناقض بإعداد تشريعات بديلة أخذا من مختلف المذاهب مع تخير أيسر الحلول حسبما تقتضيه المصلحة العامة ومع مراعاة ما جرى عليه العرف في البلاد مما له أصل في مذهب الإمام مالك.

كما نصت باقي المواد على تشيكلات اللجنة العليا واللجان الفرعية والأمانة الفنية وغير ذلك من الترتيبات.

وقد صدر في نفس اليوم (١٩٧١/١٠/٢٨) القانون رقم ٨٩ لسنة ١٩٧١ بشأن الزكاة.

كما صدر قرار مجلس الوزراء في ١٩٧٢/٢/١٥ باللائحة التنفيذية لقانون الزكاة.

وتوالى بعد ذلك صدور القوانين الآتية المنبثقة عن أعمال اللجنة العليا واللجان الفرعية:

١. قانون ربا النسيئة رقم ٧٤ لسنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢ المنشور بالجريدة الرسمية العدد ٣٧ السنة العاشرة بتاريخ ١٩٧٢/٨/٥.

٢. قانون الغرر رقم ٨٦ لسنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م المنشور بالجريدة الرسمية العدد ٤٠ السنة العاشرة بتاريخ ١٩٧٢/٨/١٦.

٣. قانون الوقف رقم ١٢٤ لسنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م المنشور بالجريدة الرسمية العدد ٥٨ السنة العاشرة بتاريخ ١٩٧٢/١٢/١١.

٤. قانون إقامة حدي السرقة والحرابة رقم ١٤٨ لسنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م المنشور بالجريدة الرسمية العدد ٦١ السنة العاشرة بتاريخ ١٩٧٢/١٢/٢٣.

٥. قانون كفالة بعض حقوق المرأة رقم ١٧٦ لسنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م المنشور بالجريدة الرسمية العدد ٦١ السنة العاشرة بتاريخ ١٩٧٢/١٢/٢٣.

٦. قانون التلقيح الصناعي رقم ١٧٧ لسنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م المنشور بالجريدة الرسمية العدد ٦١ السنة العاشرة بتاريخ ١٩٧٢/١٢/٢٣.

هذا إلى جانب مشروعات القوانين الآتية التي تم إعدادها من قبل اللجان

الفرعية واللجان العليا وهي معروضة على مجلس قيادة الثورة تمهيدا لإصدارها.

١. قانون الأحوال الشخصية.

٢. قانون تعديل بعض مواد قانون العقوبات بما يتفق وأحكام الأحوال الشخصية.

٣. قانون إقامة حد شرب الخمر.

٤. قانون إقامة حد الزنا.

٥. قانون المرافعات المدنية والتجارية.

٦. قانون لحماية الآداب العامة.

٧. قانون القصاص في جرائم القتل العمد والقتل شبه العمد والقتل الخطأ وأحكام الدية والعاقلة.

وما زالت اللجنة بصدد إعداد مشروعات القوانين الآتية:

١. قانون القصاص في الجراح.

٢. قانون إقامة حد الردة.

٣. قانون الأعمال المصرفية والتأمين.

أما على الصعيد العلمي فقد قرر مجلس مجمع البحوث الإسلامية في مصر في جلسته رقم ٢٧ في ١٩٦٧/٣/٨ أن من مهمة المجمع العمل على إيجاد مشروع قانون شامل للأحوال المدنية والجنائية وغيرها إذا ما تقرر في الدستور اتخاذ الشريعة الإسلامية أساسا للتقنين.

ثم أوصى المؤتمر الرابع للمجمع المنعقد في ١٩٦٨/٩/٢٧ بما يأتي:

يوصي مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية بتأليف لجنة من رجال الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، لتضطلع بوضع الدراسات ومشروعات القوانين التي تيسر على المسؤولين في البلاد الإسلامية الأخذ بالأحكام الشرعية الإسلامية في قوانين بلادها كقوانين العقوبات والقانون التجاري والقانون البحري وغيرها.

كما وافق مجلس المجمع بجلسته رقم ٦٢ في ١٩٧٠/١/٧ على الخطة المرحلية لأعمال لجان المجمع ومن بينها ((تقنين الشريعة الإسلامية)) رقم ٢٠ بتاريخ ١٠/١١/١٩٦٩.

وقد عقدت لجنة البحوث الفقهية عدة اجتماعات وضعت فيها خطة العمل في مشروع التقنين.

وقد استقر الرأي على السير في هذا المشروع على النحو التالي:

١. تقنن المذاهب الفقهية التي يعمل بها في البلاد الإسلامية ويبدأ في المرحلة الحالية بتقنين المذاهب الأربعة: الحنفية ـ الشافعية ـ المالكية ـ الحنابلة. ويقنن كل مذهب على حدة وتصاغ أحكامه في مواد على أن يصاغ من كل مذهب الرأي الراجح فيه وعلى أن تلحق كل مادة بمذكرة تفسيرية تذكر فيها الآراء الأخرى. كما يذكر فيها الرأي الذي يرى أنه الأنسب للتطبيق في العصر الحاضر.

٢. بعد الفراغ من تقنين كل مذهب على حدة، يبدأ العمل في وضع قانون مختار من بين المذاهب جميعا، وبذلك يمكن للجميع أن يقدم لكل بيئة من البيئات الإسلامية التي ترتبط بمذهب معين قانونا إسلاميا يصور ذلك المذهب في أمانة كما يمكنه أن يقدم قانونا إسلاميا مختارا من بين المذاهب المعمول بها يفي باحتياجات البيئات التي تطلبه.

والمجمع في المرحلة الراهنة بصدد استكمال خطوات هذا المشروع، ووضع القانون الموحد من بين أحكام المذاهب، وقد ألفت اللجنة المسؤولة عن ذلك وباشرت مهمتها.

وقد صدرت الطبعة التمهيدية لمشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام مالك سنة ١٩٧٢ وهو من ١١٧ مادة منها ١٧ مادة في الأصول التشريعية التي بنيت عليها أحكام المعاملات وباقي المواد عن البيوع والسلم.

كما صدرت سنة ١٩٧٢ الطبعة التمهيدية لمشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وهو من ١٥٤ مادة تضم البيع والربا والصرف والسلم.

هذا وقد اتجه كاتب هذا البحث ـ حين كان أمينا عاما لموسوعة الفقه الإسلامي بالكويت ـ الى صياغة الأحكام الأساسية في كل موضوع فقهي تصدره الموسوعة في صورة مواد تقنينية، وقد وضع بالفعل مشروع مواد للحوالة من ٢٣ مادة نشرت ـ مع مقدمة تشرح الفكرة والمبادئ المتبعة في الصياغة ـ في الطبعة التمهيدية لموضوع الحوالة.

# مسألة تقنين الشريعة الإسلامية

# من حيث المبدأ

أول ما ما يصادفنا حين نبحث في مسألة تقنين الشريعة الإسلامية هو مبدأ التقنين في حد ذاته.

مبدأ أن يختار من بين الآراء الفقهية المتعددة رأي واحد يصدر به قانون ويصبح ملزما واجب الاتباع بالنسبة للأفراد وبالنسبة للمحاكم.

ويقابل هذا المبدأ، مبدأ آخر هو ترك حرية الاجتهاد المطلق للقاضي دون تقييده برأي معين يصدر بقانون، وهذا ما جرى عليه العمل في صدر الإسلام.

وبين هذين المبدأين المتقابلين حلول أخرى وسطى كإطلاق حرية القاضي ضمن إطار مذهب معين، أو على أساس الرأي الراجح في مذهب معين .. إلخ.

وسنتناول بحث أساس مبدأ «حرية الاجتهاد المطلق للقاضي» من ناحية النصوص، وآراء الفقهاء والتصور الإسلامي لسير العدالة ومدى تطبيقه من الناحية العملية.

## (١)

أصل هذا المبدأ أن القاضي في الإسلام له أن يجتهد رأيه إذا لم يجد في كتاب الله وسنة رسوله حكم المسألة المطروحة عليه.

وأهم ما يستند إليه في ذلك هو حديث معاذ بن جبل حين أوفده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن واختبره بقوله (بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسو ل الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي. فقال رسو ل الله صلى الله عليه وآله وسلم: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله).

وقد اعترض على هذا الحديث بأن إسناده غير متصل، إذ رواه أبو داود في باب اجتهاد الرأي في القضاء، قال حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل، قال في عون المعبود: وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات وقال: هذا حديث باطل، رواه جماعة عن شعبة.

وقد تصفحت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه فلم أجد له طريقا غير هذا. والحارث بن عمر ـ ابن أخي المغيرة بن شعبة ـ هذا مجهول. وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون. ومثل هذا الاسناد لا يعتمد عليه في أصل من الشريعة. فإن قيل: ان الفقهاء قاطبة أوردوه في كتبهم واعتمدوا عليه، قيل: هذه طريقة والخلف قلد فيه السلف. فإن أظهروا طريقا غير هذا مما يثبت عند أهل النقل رجعنا إلى قولهم، وهذا مما لا يمكنهم البتة. اهـ . والحديث أخرجه الترمذي، وقال: لا نعرفه إلا لهم من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل. وقال الحافظ جمال الدين المزي: الحارث بن عمرو لا يعرف إلا بهذا الحديث. قال البخاري: لا يصح حديثه ولا يعرف. وقال الذهبي في الميزان: تفرد به أبو عون، محمد بن عبد الله الثقفي عن الحارث. وما روى عن الحارث غير أبي عون: فهو مجهول. قلت لكن الحديث له شواهد موقوفة عن عمر بن الخطاب، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وابن عباس، وقد أخرجها البيهقي في سننه عقب تخريجه لهذا الحديث، تقوية له. أ هـ.[1]

وقد رد آخرون بأن رواية جماعة عن معاذ تقوي الحديث.

وأيا كان الرأي بالنسبة لرواية الحديث، فالواضح أن معاذا لم يبعث إلى اليمن قاضيا بل بعث واليا، ومن أعماله القضاء، فجمعه بين الولاية (السلطة التنفيذية) والقضاء (السلطة القضائية) والاجتهاد (السلطة التشريعية) للظروف الخاصة في صدر الإسلام لا يعني أنه كان يجتهد بصفته قاضيا، وإنما كان شأنه في ذلك شأن غيره من القضاة والخلفاء الذين توافرت فيهم شروط الاجتهاد، فإنهم كانوا يجتهدون بهذه الصفة وليس بصفتهم قضاة أو خلفاء.

(٢)

وقد كان لمعظم القضاة في الصدر الأول للإسلام صفة المجتهدين، فلما ظهرت المذاهب الفقهية قيد ذلك من حريتهم في الاجتهاد وأخذ القضاة يقلدون في قضائهم من يتبعونه من أئمة المذاهب الفقهية، وإن كان على خلاف الأولى وهو حرية القاضي في أن يجتهد برأيه في قضائه.

أ ـ فقد اشترطوا علم القاضي بالأحكام الشرعية علما يصير به من أهل

---

(١) الأحكام السلطانية: لأبي يعلي طبعة ١٩٦٦ بتعليق محمد حامد الفقي ص ٦٢ ـ ٦٣.

الاجتهاد. فإن أخل بشيء من أصول علم الشريعة خرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد ولم يجز أن يفتي ولا أن يقضي، فإن قلد القضاء فحكم فيما حكم بالصواب أو الخطأ كان تقليده باطلا وحكمه ـ وإن وافق الحق والصواب ـ مردودا، وتوجه الحرج فيما قضى به عليه وعلى من قلده الحكم والقضاء، وجوّز أبو حنيفة تقليد القضاء من ليس من أهل الاجتهاد ليستفتي في أحكامه وقضاياه، والذي عليه جمهور الفقهاء أن ولايته باطلة وأحكامه مردودة[1].

ب ـ ولأن الأصل في القاضي أنه مجتهد، فإنه لذلك لا يتقيد في قضائه بمذهب معين، لا بمذهبه هو ولا بمذهب الحاكم، ولو شرط عليه ذلك.

كتب الماوردي في الأحكام السلطانية[2]، ويجوز لمن اعتقد مذهب الشافعي رحمه الله أن يقلد القضاء من اعتقد مذهب أبي حنيفة لأن للقاضي أن يجتهد برأيه في قضائه ولا يلزمه أن يقلد في النوازل والأحكام من اعتزى إلى مذهبه، فإذا كان شافعيا لم يلزمه المصير في أحكامه إلى أقاويل الشافعي حتى يؤديه اجتهاده إليها، فإن أداه اجتهاده إلى الأخذ بقول أبي حنيفة عمل عليه وأخذ به.

وقد منع بعض الفقهاء، من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغيره، فمنع الشافعي أن يحكم بقول أبي حنيفة، ومنع الحنفي أن يحكم بمذهب الشافعي إذا أداه اجتهاده إليه لما يتوجه إليه من التهمة والممايلة في القضايا والأحكام، وإذا حكم بمذهب لا يتعداه كان أنفى للتهمة وأرضى للخصوم، وهذا إن كانت السياسة تقضيه، فأحكام الشرع لا توجبه، لأن التقليد فيها محظور والاجتهاد فيها مستحق.

جـ ـ وإذا نفذ قضاؤه وتجدد مثله من بعد أعاد الاجتهاد فيه وقضى بما أداه اجتهاده إليه وإن خالف ما تقدم من حكم فإن عمر قضى في المشتركة بالتشريك في عام وترك التشريك في غيره فقيل له ما هكذا حكمت في العام الماضي، فقال تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي.

د ـ فلو شرط المولى وهو حنفي أو شافعي على من ولاه القضاء أن لا يحكم إلا بمذهب الشافعي أو أبي حنيفة، فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يشترط ذلك عموما في جميع الأحكام، فهذا شرط باطل سواء

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦٦ ولأبي يعلى ص ٦١ ـ ٦٢.

(٢) ص ٦٧ ـ ٦٨ ووردت نفس الآراء في الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٦٣ ـ ٦٤.

أكان موافقا لمذهب المولى أو مخالفا له.

وأما صحة الولاية: فإن لم يجعله شرطا فيها وأخرجه مخرج الأمر ومخرج النهي وقال قد قلدتك القضاء فاحكم بمذهب الشافعي رحمه الله، على وجه الأمر أو لا تحكم بمذهب أبي حنيفة على وجه النهي كانت الولاية صحيحة والشرط فاسدا، سواء تضمن أمرا أو نهيا، ويجوز أن يحكم بما أداه اجتهاده إليه سواء وافق شرطه أو خالفه ويكون اشتراط المولى لذلك قدحا فيه ان علم أنه اشترط ما لا يجوز ولا يكون قدحا ان جهل لكن لا يصح مع الجهل به أن يكون موليا ولا واليا.

فإن أخرج ذلك مخرج الشرط في عقد الولاية فقال قد قلدتك القضاء على أن لا تحكم فيه إلا بمذهب الشافعي أو بقول ابي حنيفة كانت الولاية باطلة لأنه عقدها على شرط فاسد. وقال أهل العراق: تصح الولاية ويبطل الشرط.

والضرب الثاني: أن يكون شرطا خاصا في حكم بعينه، فلا يخلو الشرط من أن يكون أمرا أو نهيا، فإن كان أمرا فقال له اعقد من العبد بالحر ومن المسلم بالكافر واقتص في القتل بغير الحديد كان أمره بهذا الشرط فاسدا، ثم إن جعله شرطا في عقد الولاية فسدت وأن لم يجلعه شرطا فيها صحت وحكم في ذلك بما يؤديه اجتهاده إليه، وان كان نهيا فهو على ضربين أحدهما أن ينهاه عن الحكم في قتل المسلم بالكافر والحر بالعبد، ولا يقضي فيه بوجوب قود ولا بإسقاطه فهذا جائز لأنه اقتصر بولايته على ما عداه فصار بذلك خارجا عن نظره، والضرب الثاني أن لا ينهاه عن الحكم وينهاه عن القضاء في القصاص، فقد اختلف أصحابنا في هذا النهي هل يوجب صرفه عن النظر فيه على وجهين: أحدهما يكون صرفا عن الحكم فيه وخارجا عن ولايته فلا يحكم فيه بإثبات قود ولا بإسقاطه. والثاني أنه لا يقتضي الصرف عنه ويجري عليه حكم الأمر به وبثبت صحة النظر إن لم يجعله شرطا في التقليد ويحكم فيه بما يؤديه اجتهاده إليه.

(٣)

وإذا تركنا هذا البحث الفني في صفة الاجتهاد ومداه لدى القاضي، لنبحث في طبيعة مهمة القاضي في إطار الفهم الإسلامي لهذه المهمة، وجدنا في الحرية المعطاة للقاضي في باب التعزير ما يتنافى مع المفهوم الحديث للتقنين، ومع مبدأ فصل السلطات، ومع مبدأ أنه لا جريمة ولا عقوبة بغير نص. ولنقرأ هنا ما كتبه الدكتور

دراز في هذا الصدد[1] : ((فإذا ما نحينا جانبا تلك الجرائم والجنايات التي أتينا على ذكرها فإن ما تبقى من مخالفات للقانون الأخلاقي، أو القانون الاجتماعي يستوجب عقوبة تأديبية متنوعة، ولكن الشريعة الإسلامية لم تقم لهذه العقوبات التأديبية جدولا يختلف باختلافها، ولم تحرص على تقديمه. ولا ريب أن عقوبتي الموت والقطع ـ من حيث الشعور العام ـ مستبعدتان من الجزاء التأديبي، فالأولى خاصة بالقتلة والزنا، والثانية خاصة بالسرقة وقطاع الطرق، بيد أنه فيما خلا هذا التحديد السلبي ليس هناك أي تحديد إيجابي للإجراء الذي يتخذ بالنسبة إلى كل حالة نوعية ولا بالنسبة إلى كل حالة خاصة)). فعلى حين أنه بالنسبة إلى الجزاء المحدد (أو إقامة الحدود) تكون مهمة العدالة محددة تحديدا دقيقا، بإثبات الوقائع متى اتضحت ـ تستدعي بصورة ما ـ عقوباتها التلقائية فإن اهتمام المحكمة هنا يتجه بعد ذلك إلى مرحلة ثانية ليست بأقل أهمية: هي اختيار العقوبة التي ينبغي تطبيقها، وفي هذا الاختيار سوف يتحرك ذكاء القاضي وفطنته ـ في الظاهر ـ حركة بالغة الحرية، ولكن هذه الحرية في الواقع ليست سوى مرادف للمسؤولية الثقيلة. إذ لما كان هناك اعتبارات مختلفة تجب مراعاتها، وكان على عنصر النسبية أن يتدخل فإن القاضي سوف يؤدي هنا دور الطبيب المعالج تماما، فكما أن الطبيب يجب أن يرعى مزاج المريض، والخصائص النفسية الكيميائية للدواء، والظروف الزمانية والمكانية للعلاج، قبل أن يصف الدواء الأكثر فاعلية والأقل إزعاجا، في كل حالة تعرض عليه فكذلك الأمر هنا، تتأثر العقوبة تبعا لثقل الواجب المختار، وطبيعة الجرم، والظروف التي خالف فيها القاعدة، ومشاعر أصحاب الحق (حين تتصل الجريمة بأضرار ترتكب في حق الغير. إن العقوبة حينئذ يجب أن تتنوع بدقة، ابتداء من مجرد التأنيب على انفراد أو التعنيف أمام العامة، على تفاوت في قساوته، حتى السجن، زمنا يطول أو يقصر، والجلد، عددا يقل أو يكثر، ولكنه لا يصح بعامة أن يبلغ عدد الجلد المنصوص عليه في الحدود (وهذه النقطة موضع خلاف).

هذه الطرق في العقوبة لا تقتصر على كونها قابلة لمختلف الأشكال المخففة على تفاوت تبعا للحالة المعروضة، بل ان التعنيف ذاته يمكن أن يهبط إلى درجة نصيحة خيرة، أو تعليم خالص منزه. ليس هذا فحسب، بل إن من حق القاضي، وربما من

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن. بيروت ١٩٧٤، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

واجبه - أن يغض بكل بساطة عن بعض الأخطاء القليلة حين تقع من إنسان ذي خلق، وقد ورد في ذلك أثر منسوب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولكنه لا يرقى ألى مرتبة الصحة العالية، قال: ((أقيلوا ذوي الهيآت أو ذوي الصلاح عثراتهم، إلا الحدود))[1].

هذا التصور الإسلامي لمهمة القاضي ولكيفية سير العدالة هو تصور مثالي كامل بلا شك، ولكنه من ناحية يعتمد على كفاءة القضاة للقيام بهذه المهمة الخطيرة، ومن ناحية أخرى فهذا التصور يتعارض مع بعض المبادئ المقررة حديثا وهي كما أسلفنا مبدأ التقنين، ومبدأ فصل السلطات ومبدأ ((لا جريمة ولا عقوبة بغير نص)).

ولا تنفرد الشريعة الإسلامية بهذا التصور لمهمة القاضي ومعارضته هذه المبادئ الحديثة، فالنظام الأنجلوسكسوني قريب الشبه - من هذه الناحية - بالشريعة الإسلامية، إذ ان الاعتماد على السوابق القضائية أكبر من النصوص المكتوبة، ثم انه في حالة اختلاف لمبادئ القانون العادي *Common Law* عن قانون العدالة *Equity Law* فإنه يجب على المحاكم تطبيق قانون العدالة دون القانون العادي، ومصدر قانون العدالة لم يكن في أدوار تطوره سوى العدالة التي يوحي بها العقل والضمير بصرف النظر عن التقاليد أو القواعد القانونية[2].

غير أن هذا التصور لمهمة القاضي وسير العدالة، وإن اعتبر أصلا إسلاميا، لم يكن مانعا من تصور مقابل هو تقنين الشريعة وتقييد القضاة بهذا التقنين، وكان هذا التصور مبكرا في عهد الخليفتين المنصور والرشيد، قبل أن تظهر دواعي التقنين المتصلة بضعف القضاة وتدهور النظام كله.

لقد أثيرت مسألة التقنين بوضوح منذ طلب أبو جعفر المنصور ثم هارون الرشيد من الإمام مالك وضع كتاب موحد يلتزم به القضاة، وكانت دواعي التقنين ومنهجه واضحة في ذهن المنصور والرشيد على ما نقله لنا التاريخ، ولكن الإمام مالكا أصر على رأيه في عدم تقييد القضاة برأي واحد لأن مع كل رأي من الآراء المختلفة جزء من الحق.

---

(١) أبو دواد، ذكره السيوطي في الجامع الصغير ٤٨١، ط دار الكتاب العربي والحديث مروي عن عائشة في مسند أحمد.

(٢) أبحاث التاريخ العام للقانون لعلي بدوي طبعة ١٩٣٦ ص ٢١٤.

وتفصيل ذلك أن ابن المقفع كتب إلى ابي جعفر المنصور رسالته، المعروفة برسالة الصحابة، ذكر فيها أن القضاء متروك لرأي القاضي واجتهاده ((حتى تصدر عن ذلك الأحكام المتناقضة حتى في البلدة الواحدة، فتستحل دماء وخروج أموال في ناحية وتحرم في ناحية أخرى تبعا لحكم القاضي)). ثم يذكر أصحاب الرأي وأصحاب الأثر من القضاء وأن بعض هؤلاء يقضي بما شاء ((ثم إذا قيل له أن مثل هذا الأمر لم يرق فيه دم على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أئمة الهدى من بعده قال: فعل ذلك عبد الملك بن مروان، أو أمير من بعض أولئك الأمراء، وأن بعض هؤلاء يزعم أنه من أهل الرأي، فيقول في الأمر الجسيم قولا لا يوافقه عليه أحد، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه، وهو مقر أنه رأي له)).

ثم ينتهي ابن المقفع إلى غايته من رسالته فيقول مخاطبا المنصور: (ورأي أمير المؤمنين أن يأمر بهذه القضية فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس. ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه، ونهى القضاة عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتابا جامعا، رجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ، حكما واحدا صوابا) وهكذا كان اقتراح ابن المقفع شاملا لتدوين الأحكام القضائية وإقرار مبادئ موحدة فيها وإصدار قانون موحد ملزم للقضاة.

وقد هم المنصور بأن يأخذ بمشورة ابن المقفع. ولكن على طريقة أخرى هي أن يجعل من كتب الإمام مالك، دستورا للشريعة وقانونا للأحكام. ولكن مالكا أبى ذلك (ليترك للشريعة سعتها، ويترك للعلماء حريتهم في فهمها والاستنباط منها، والحكم بالرأي الذي تطمئن إليه أفهامهم وقلوبهم وضمائرهم).

يقول ابن سعد في ((الطبقات)) ان المنصور عندما قصد إلى الحج طلب الإمام مالكا وقال له: قد عزمت على أن آمرك بكتبك هذه التي وضعتها فتنسخ ، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوه إلى غيره.

قال مالك: فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل. فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم ودانوا به، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم.

وقد روى ابن قتيبة قصة مالك والمنصور هذه في خبر طويل يقول فيه ان المنصور قال لمالك: ((يا أبا عبد الله، ضع هذا العلم ودونه ودون منه كتبا، وتجنب شدائد عبد الله بن عمر، ورخص عبد الله بن عباس، وشواذ بن مسعود، واقصد إلى أواسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة رضي الله عنهم. لتحمل الناس إن شاء الله على علمك وكتبك، ونبثها في الأمصار، ونعهد إليهم ألا يخالفوها، ولا يقضوا بسواها)).

فقلت له: أصلح الله الأمير، إن أهل العراق لا يرضون علمنا ولا يرون في علمهم رأينا[1].

وقد استمع المنصور بعد ذلك إلى نصيحة الإمام مالك فلم يفعل ما كان يريد.

ولكنا نجد المحاولة نفسها تعود مرة أخرى، يحاولها الخليفة هارون الرشيد.

فقد روي خبر آخر عن الإمام مالك ـ كما في كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني ـ يقول ان الرشيد شاور مالكا في أن يعلق الموطأ في الكعبة ويحمل الناس على اتباع ما فيه فقال له مالك: ((لا تفعل، فإن أصحاب رسول الله اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في البلاد وكل مصيب)).

يتضح مما تقدم أن مسألة التقنين كانت مثارة في هذا العصر المتقدم ـ لا على أساس ضعف القضاة وعجزهم عن الاجتهاد ـ وإنما على مستوى آخر يتعلق بمهمة القاضي والحرية الواجبة له ليحكم وفق ما يرتاح إليه فهمه ويطمئن إليه ضميره.

فالمسألة إذن مسألة مبدأ أساسي، تمتد جذوره إلى النصوص والممارسة في صدر الإسلام والتصور الإسلامي لمهمة القاضي وسير العدالة.

فهل هناك دواع للتقنين تصل من القوة إلى حد التضحية بهذا الأصل؟ وألا يمكن معالجة الوضع بغير هذه التضحية؟

إذا كان لا مندوحة من التضحية، فما هي الضوابط التي تجعل التضحية في أضيق نطاق؟ على هذه الأسئلة يدور بحثنا في الصفحات التالية.

(٥)

### دواعي التقنين:

عرضنا فيما سبق لرأي ابن المقفع الذي تابعه فيه أبو جعفر المنصور وهارون

---

(١) الإمامة والسياسة لأبن قتيبة.

الرشيد في تقنين الشريعة، كما عرضنا للخلاف بين تيبو وسافيني في القرن التاسع عشر حول التقنين. ويمكننا أن نوضح ما أثير من مبررات للتقنين في الماضي والحاضر على الوجه التالي:

١. أن تقنين أحكام الشريعة يجعلها معروفة من الناس الذين تطبق عليهم، إذ ان معرفة القانون شرط أساسي لنفاذه وهذا ما يعبر عنه حديثا بنشر القوانين في الجريدة الرسمية وإعلانها بمختلف طرق الإعلام الأخرى، وحينئذ يحق تطبيق قاعدة ((لا يعذر أحد بجهله بالقانون)). والتي تجد أساسها في الإسلام في الآية الكريمة ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)). وفي الحديث: (الحلال بيّن والحرام بيّن).

٢. أن اختلاف الآراء الفقهية حول حكم الشريعة في مسألة معينة يجعل هذا الحكم غير محدد، واختيار أحد هذه الآراء وإصدارها بقانون يحسم المسألة ولا يترك مجالا لغموض القاعدة القانونية.

٣. أن تقنين أحكام الشريعة يجعل الرجوع إليها سهلا لا يشق على القضاة والمتقاضين فضلا عن عامة الناس بخلاف ترك هذه الأحكام موزعة في كتب الفقه خاصة على ترتيبها القديم مما يصعب معه الرجوع إليها.

٤. هذا فضلا عما في إطلاق حرية القاضي من خطر إذ لا تؤمن كفاءة القاضي أو نزاهته ويصبح تحكمه المطلق في تبين القاعدة القانونية أو وضعها (في حالة الاجتهاد الجديد) مصدر خطر على العدالة. ويقابل هذه المبررات للتقنين، اعتراضات عليه، نجملها فيما يلي:

١. إن التقنين مهما كان متقنا يظل ناقصا وتكتشف ثغراته يوما بعد يوم مما يفوت كثيرا من المصالح التي تعالجها حرية القاضي في حالة عدم وجود تقنين.

٢. إن علاج نقص التقنين أو خطئه أو قصوره إنما يكون بتعديله بنفس الإجراءات التشريعية المتبعة في إصداره وهي طويلة ومعقدة.

٣. إن التقنين يضع القاعدة القانونية في قوالب محددة بينما الحالات العملية التي تطبق عليها هذه القاعدة ليست متماثلة مما يجعل القاعدة مناسبة لإحدى الحالات التي تصورها المشرع عند التقنين وغير مناسبة للحالات الأخرى إلا بشيء من التجاوز، خلاف الحال عند عدم وجود التقنين إذ يكون أمام القاضي حرية معالجة كل حالة بما يناسبها دون التقيد بقالب محدد مصنوع مسبقا.

٤. يضاف إلى ذلك أن العمل قد أثبت صحة هذه الاعتراضات وأصبحت التقنينات في كثير من الحالات في واد والواقع الذي تطبقه المحاكم في واد آخر، بمعنى أن التقنين لم يستطع الاستغناء عن حرية القاضي وسلطته في التقدير وإنما وضع عليها قيودا تعوق سيرها السليم في أداء العدالة.

٥. إن التقنين لا يحدد فقط القاعدة القانونية وإنما يجمدها أيضا، إذ ان التطور الاجتماعي المستمر تقف أمامه القاعدة القانونية جامدة حتى يتبين للأجهزة التشريعية تخلفها عن مسايرة هذا التطور فتعمد إلى تعديلها، بينما القاضي يستطيع مسايرة هذا التطور ـ في حالة عدم وجود تقنين من يوم إلى يوم ومن حالة إلى حالة دون انتظار مضي وقت طويل وما يصحبه من وقوع مظالم نتيجة عدم ملاءمة القاعدة الجامدة للتطور المستمر.

وليس من السهل الاختيار بين هذين الرأيين المتقابلين بهذه الصورة الحادة، فلنحاول علاج عيوب كل منهما حتى يكون الاختيار بعد إنضاج الرأي وتصوره من الناحية العملية[١].

## (٦)

أ ـ لنحاول أولا تصور الإبقاء على حرية القاضي دون إصدار تقنين مع معالجة العيوب التي نسبت إلى هذا الرأي.

ويمكن إيجاز هذا العلاج فيما يلي:

١. علاج عدم معرفة القانون وعدم تحديده يمكن أن يتم بتجميع أحكام القضاء والمبادئ القانونية التي يقررها، وتصنيفها وتسهيل تداولها، الأمر الذي ينبغي القيام به على أية حال لأهمية أحكام القضاء حتى في حالة وجود تقنين محدد مكتوب.

٢. الأخذ بنظام درجات التقاضي تؤمن كذلك حالة خطأ القاضي، فتكون فرصة المتقاضين أمام محاكم الاستئناف في علاج ما وقع من خطأ أمام محاكم الدرجة الأولى لا في ناحية الوقائع فحسب وإنما كذلك في استظهار القاعدة القانونية وتفسيرها، ثم يكون المرجع الأعلى أمام محكمة النقض التي تتخصص في معالجة

---

(١) لم نتعرض هنا لبحث رأي الأستاذ سيد قطب القائل بعدم جدوى وضع تشريعات إسلامية وتطوير الفقه (إلى آخر هذه المشروعات) قبل قيام المجتمع الإسلامي، إذ لم يبين الأستاذ سيد رأيه في مشكلة التقنين ذاتها وبقي بحثه ضمن إطار ((متى توضع التشريعات الإسلامية وفي أي مناخ توضع)) وهو خلاف موضوعنا، وسنعود إلى بحث قريب منه فيما بعد.

الخطأ في تطبيق القانون والتي تكون أحكامها هادية للمحاكم الدنيا مما يعن على توحيد القاعدة القانونية دون أن تكون هذه المحاكم ملزمة قانونا باتباع القواعد التي تضعها محكمة النقض وبذلك يظل للقضاة حريتهم في الاجتهاد، وهذا هو المعمول به الآن حتى مع وجود تقنين محدد مكتوب حيث تقوم محكمة النقض بهذا الدور.

٣. ثم يكون الإصلاح الحقيقي الخطير هو إصلاح القضاة أنفسهم ـ وإصلاحهم ضروري على كل حال فلا ينظر إلى القضاء على أنه مهنة ككل المهن أو وسيلة لكسب الرزق يولاها من بيده مسوغات التعيين، ثم نجأر بالشكوى من تسلسل الرشوة والوساطة إلى ساحة القضاء، ويتسم العمل ـ على أحسن الفروض بالروتين الذي يشكو منه الجهاز الإداري بأكمله، ويصبح الاهتمام بالكم مقدما على الاهتمام بالكيف فيطلب من القاضي نظر عشرين قضية على أقل تقدير وقد تصل إلى مائتين في جلسة واحدة. وإذا نشط التفتيش القضائي انصرف إلى محاسبة القاضي على عدد الأحكام التي يصدرها كل شهر، ووضعت التقارير وتمت الترقيات والعلاوات على هذا الأساس. إلى آخر ما يعرف المشتغلون بالقضاء والنيابة والمحاماة. وما يلمسه المتقاضون أنفسهم في كثير من الأحيان.

ينبغي أن نضع القضاء في مكانته الحقيقية السامية، وأن نتشدد في شروط تولية هذا المنصب الخطير، فلا يكتفى بالشهادة القانونية العامة، بل يشترط شهادة عليا من معهد للقضاء، لا يكتفى بالخبرة وطول الممارسة للأعمال القانونية وإنما تشترط تقارير عدة عن النشاط والدقة والشعور بالمسؤولية والأمانة والنزاهة إلى غير ذلك من الصفات الضرورية.

هذه وأمثالها شروط ينبغي توافرها في القاضي الذي يقتصر دوره على تنفيذ القانون، وهي مطبقة بصورة أو بأخرى في البلاد المتقدمة، أما إذا أردنا للقاضي أن يجتهد دونما قانون مكتوب يقيده، فلا تكفي هذه الشروط بل ينبغي أن يضاف إليها شروط الاجتهاد على التفصيل الذي سنتناوله فيما بعد.

ب ـ هذه الشروط ـ مهما خفف من تشددها الاكتفاء بمرتبة الاجتهاد الخاص، ومهما سهل توافرها تيسير أدوات الاجتهاد من موسوعات قرآنية وحديثية وفقهية ـ إلا أنه يظل من المتعذر توفر هذه الشروط في عدد كبير يغطي حاجة الجهاز القضائي الذي يضم عشرات الألوف من القضاة في أنحاء العالم الإسلامي.

إننا نفتقد عددا محددا من هؤلاء المجتهدين لا يجاوز العشرات للقيام بمهمة التقنين ولا نجدهم، فكيف نبني نظام القضاء على أساس توافر عشرات الألوف منهم في مناصب القضاء؟

هذه عقبة أساسية لا يمكن تجاوزها وتقف ـ في رأينا أمام إمكانية الأخذ بهذا النظام رغم ما حولنا من معالجة لباقي الاعتراضات المثارة ضده.

لامندوحة لنا إذن من التضحية بمبدأ حرية القاضي المطلقة في الاجتهاد أمام هذه العقبة الرئيسية. والبديل إذن هو التقنين.

وما دام التقنين بديلا اضطراريا عن مبدأ أصلي، فلنضع من الضوابط ما يجعل التضحية بمبدأ حرية القاضي في أضيق نطاق، فضلا عن ضرورة معالجة ما وجه إلى مبدأ التقنين ذاته من انتقادات.

(٧)

يمكن علاج ما وجه إلى التقنين من انتقادات على الوجه التالي:

١ـ مما أخذ على فكرة التقنين أنه مهما كان متقنا يظل ناقصا مليئا بالثغرات، وأنه يضع القاعدة القانونية في قوالب محددة، وأنه يجمد القاعدة القانونية ويقف دون مسايرتها للتطور الاجتماعي. ويمكن علاج هذه الانتقادات إذا روعي في التقنين وضع الإطار العام للقاعدة القانونية بصورة مرنة دون دخول في التفاصيل وبذلك يترك للقاضي ـ ضمن الإطار العام ـ سد الثغرات ومراعاة ظروف كل حالة ومسايرة التطور. وبذلك نجمع بين ميزات حرية القاضي وميزات التقنين بأن نختار الطريق الوسط بينهما.

٢ـ كما أخذ على التقنين أن تعديله يتطلب إجراءات طويلة معقدة وهذا يمكن علاجه بقيام هيئة للمجتهدين بهذه المهمة بصورة متحررة من روتين الجهاز النيابي الحالي الذي ينبغي ـ في رأينا ـ أن تقتصر مهمته على رقابة أعمال الحكومة .

# المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي

## المنهج في النسق الفقهي الإسلامي

يمثل هذا البحث نموذجا جديدا لمحاولات ليّ ذراع - أو عنق - الشريعة الإسلامية وإخضاعها للنظريات الغربية.

وأمثال هذا البحث كثيرة في تفسير الإسلام وفقا للمادية التاريخية أو النظرية الفردية أو الاجتماعية أو الديمقراطية أو الليبرالية أو لمذهب فرويد أو غيره.

١. وهذا البحث ينطلق من نظرية معاصرة تذهب إلى أن العلوم شأنها شأن الأطفال تمر بمراحل هي نفس مراحل نمو الأطفال، لا يحاول هذا البحث أن يثبت صدق أو خطأ النظرية بواسطة تطبيقها على تطوير الفقه الإسلامي، وإنما هو يقطع بصحة النظرية ويحكم على الفقه الإسلامي بواسطة مقاييس هذه النظرية.

٢. هو لا يقطع بصحة النظرية بصورة إجمالية فحسب تاركا المجال لبعض الاستثناءات، وإنما يقطع بأنها تنطبق بدون تمييز على أي علم من العلوم (ص ٦٠ من البحث).

٣. في بحثه عن المرحلة الأولى التي تسميها النظرية بالمرحلة الوصفية، لايجد صعوبة في الاستشهاد عليها بظاهرة الاستعارة من الفقه الجاهلي (يقصد إقرار الإسلام للصالح من عادات الجاهلية) وبظاهرة قياس الغائب على الشاهد، ولكن حين يبحث عن المرحلة الثانية التي تسميها النظرية بالمرحلة التجريبية الاستقرائية فإنه يستشهد عليها بشواهد من عصر النبوة في نزول الآيات وفقا للحاجات العملية، وفي نسخ القرآن والسنة، وفي التدرج في بعض أحكام القرآن، بل حتى في الشكل الاستقرائي بالمعنى الضيق للكلمة لبعض الأحكام الفقهية، فإنه يورد قول عائشة رضي الله عنها «لا يمكث الولد في بطن أمه أكثر من سنتين قدر فلكة مغزل»، وهذا مؤداه أن المنهج التجريبي الاستقرائي كان مستعملا منذ البداية ولم يأت متأخرا بعد المرحلة الأولى حتى يصح اعتباره مرحلة ثانية، وإنما هما ظاهرتان أو منهجان وليسا مرحلتين، ولذلك يضطر الباحث إلى القول بتداخل المرحلتين واختلاطهما (ص ٤٣ من البحث) وأن النظرة الارتقائية التي يستند عليها بحثه تكتفي بوجود هاتين المرحلتين قبل المرحلة الثالثة الاستنباطية، نهاية التطور الذي بلغه النسق

الفقهي.

٤. لم يشر الباحث عند حديثه عن المرحلة الثالثة الاستنباطية إلى علم الفروق والمتمثل في إبراز الفرق بين المسألتين المتشابهتين وأول من كتب فيه الإمام محمد بن الحسن الشيباني (م١٨٩هـ) ثم تتباعت فيه الكتابات بعد ذلك.

كما لم يشر إلى الكتابات في مقاصد الشريعة ككتابات العز بن عبد السلام (م ٦٦٠هـ) والشاطبي (م ٧٩٠هـ)، ولعل تأخر هذه الكتابات إلى القرنين السابع والثامن هو الذي دفع الباحث إلى تجاهلها، حرصا منه على إبراز أن تطور النسق الفقهي قد وقف عند النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة (ص ٤٣).

٥. يشير الباحث عند شرحه للنظرية الارتقائية إلى المرحلة التالية للمرحلة الاستنباطية، وهي المرحلة الاكسيوماتيكية (ص ٢٨) ولكنه حين جاء إلى تطبيق النظرية على الفقه الإسلامي لم يشر من قريب أو بعيد إلى هذه المرحلة، وكأنه يرى أن الفقه الإسلامي لم يصل إليها أو على حد تعبيره أن المرحلة الاستنباطية كانت هي نهاية التطور التي بلغها النسق الفقهي في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة (ص ٤٣).

وإذا كانت المرحلة الاكسيوماتيكية هي مرحلة استخلاص البديهيات والأوليات واستخدامها كمقدمات للاستنتاج فإن الفقه الإسلامي قد وصل في ذلك إلى مراحل متقدمة، تتمثل في علم القواعد الأصولية والفقهية بأنواعها المختلفة (يرجى الرجوع إلى كتاب التنظير الفقهي)، ويكون الباحث قد تجنى على الفقه الإسلامي بتجاهله لهذا العلم، وإن كان الباحث يستعمل عبارة القواعد الفقهية للتعبير عن الأحكام الفقهية الفرعية تماشيا منه مع المصطلحات القانونية حيث يقابل الحكم الفقهي القاعدة القانونية ويقابل القاعدة الفقهية المبدأ القانوني.

وأهمية القواعد ـ فيما نحن بصدده ـ أنها قد بدأت مبكرة كذلك، فأول من نطق بها هو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كقوله: الخروج بالضمان، ولا ضرر ولا ضرار، وطالب الولاية لا يولى ... ثم ازداد عددها بشكل تدريجي حتى بدأ جمعها والتأليف المستقل فيها على يد أبي طاهر الدباس ثم أبي الحسن الكرخي (م ٣٤٠هـ) ثم أبي زيد الدبوسي (٤٣٠هـ) واستمر التأليف في موضوع القواعد، ومن أهم من كتب فيه الإمام القرافي (م٦٨٤هـ) والمقري (م٧٥٨هـ) والزركشي (م٧٩٤ هـ) وأبي رجب (م٧٩٥هـ) (ص ٦٩ ـ ٧٦ من كتابنا التنظير الفقهي).

فالبداية المبكرة للقواعد تخالف النظرية الارتقائية، كما أن استمرار تطوير القواعد تنفي القول بوقوف التطور الفقهي عند نهاية القرن الثاني الهجري.

٦. يشير الباحث في أكثر من موضع إلى أن تقسيم تاريخ الفقه وفقا للمراحل السياسية (الخلافة الراشدة والأموية والعباسية) ليس له مدلول من الناحية المعرفية المنهجية (ص ٣٣) ويكتفى بالإشارة في الحاشية (رقم ٤٤) إلى وجود تقسيمات أخرى لتاريخ الفقه دون أن يشير إلى أن التقسيم السائد هو التقسيم إلى فقه الصحابة والتابعين ونشأة المذاهب ثم عصر التقليد، فهو يتبع الطريقة الانتقائية ليبرز فضل دراسته وإن كان ذلك على حساب الدقة والأمانة التاريخية والعلمية.

٧. انتقد الباحث (ص ٦٩) كتاب د. حسن حنفي (مناهج التفسير: محاولة في علم أصول الفقه) على أساس أن طرق التفسير ليست من أهداف علم أصول الفقه بل جانب عرضي وغير أساسي وأن هدف العلم هو تحديد المصادر التشريعية، ولا أظن أن الباحث يجهل أن مباحث تفسير النصوص مباحث أساسية في جميع كتب أصول الفقه، وحتى الإمام الغزالي - الذي أشار إلى ضرورة تنقية أصول الفقه من المباحث الكلامية والفقهية واللغوية - خصص أحد الأقطاب الأربعة من كتابه المستصفى لكيفية استثمار الأحكام حيث بحث بعد المقدمات الضرورية في الصيغة وكيفية الاستدلال بها وما يقتبس من الألفاظ وكيفية الاستثمار من الألفاظ، وإذا كانت هذه المباحث تجد أصلها في علوم اللغة إلا أنها اكتسبت بعدا خاصا في أصول الفقه لما يترتب عليها من ضبط مناهج الاستدلال بالكتاب والسنة.

٨ - انتقد الباحث الفصل بين علمي الفقه وأصول الفقه لأنه يلغي العلاقة العضوية الكائنة بينهما واعتبره فصلا تعسفيا وخاطئا (ص ٦١ - ٧٩)، وإذا كنا نوافق الباحث - ولا يخالفه في ذلك أحد من السابقين والمعاصرين - على الصلة الوثيقة بين العلمين، فإن هذه الصلة لا تكفي بذاتها لأدماج العلمين، فاختلاف الموضوع سبب كاف لاستقلالهما كعلمين دون أن يعني ذلك عدم استفادة أحدهما من الآخر. فأصول الفقه هو بمثابة المنهج للفقه، والفقه هو المادة التي يطبق فيها الأصوليون مناهجهم. وإذا كان الباحث مقتنعا بأن هذا الفصل تعسفي وخاطئ، فكان الأجدر به أن يقترح الصورة التي يراها لإدماج هذين العلمين المختلفين في الموضوع والطبيعة والمنهج.

٩. وأخيرا: إذا كان الباحث قد أخذ على د. حسن حنفي أنه يحلو له أن يقارن

نفسه بالإمام الشافعي (ص ٦٩ ، ٧٠)، فإن الباحث قد استبد به إعجابه برأيه وسفه كبار الفقهاء واختص ابن تيمية بأن نزه نفسه عن أن يعلق على قوله ان القياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة (ص ٦٦)، واعتبر بحثه فتحا جديدا مخالفا لكل الموروث عن القدماء، ومفقدا الكثير من المؤلفات الحديثية أهميتها (ص ٦٦ ـ ٧٤).

١٠ـ لا يعني انتقادنا لخطة الباحث إنكار قيمة كثير من الملاحظات التي أوردها وبعض النتائج التي توصل إليها، وكان بإمكانه أن يصوغ هذه الملاحظات والنتائج في سياق دراسة محايدة لتاريخ علم أصول الفقه ومناهجه بدلا من أن يستخدم تاريخ علم أصول الفقه ميدانا لدراسة نظرية (جان بياجيه) عن الابستمولوجيا الارتقائية ونظرية (جاستون باشلار) عن الابتسمولوجيا التاريخية النقدية.

كان أولى أن توجه هذه الطاقات العلمية لتطوير علوم الإسلام من منطلقات إسلامية بدلا من استثمارها لخدمة النظريات الحديثة على حساب زيادة الخلط والغبش المحيط بعلوم الإسلام وحضارته.

# الفصل الرابع

## المسلم المعاصر

## المجلة .. والرسالة

- هذه المجلة
- ردود الفعل
- العمل العلمي المنشود
- المسلم المعاصر في عشر سنوات
- قصة المجلة



# هذه المجلة

لهذه المجلة قصة ذات حلقات منها البعيد الذي يمتد في الماضي عشرات السنين، ومنها القريب الذي بدأ منذ عامين أو ثلاثة...

وليس في نيتي أن أشغل وقت القارئ الكريم في هذا العدد الافتتاحي بسرد تاريخي قد يكون من الأنسب العودة إليه في مناسبة أخرى إن شاء الله ...

ذلك أن الذي يهم القارئ ـ في تصوري ـ هو أن يضع هذه المجلة في مكانها بين زميلاتها من المجلات الأخرى الإسلامية وغير الإسلامية، وفي مكانها كذلك من العمل الإسلامي الذي يتساءل الناس عن مكانه واتجاهه وحجمه وأهدافه ومراحله، إلى غير ذلك من التساؤلات.

ولا تتسع هذه المعالجة لرسم العمل الإسلامي المعاصر وصوره المتطورة فذلك مجاله في بحوث هذا العدد وما يتلوه من أعداد .. ولكن الذي ينبغي الإشارة إليه هو أن ميادين العمل الإسلامي ـ فيما أرى ـ يمكن تصنيفها بوضوح إلى ثلاث مجموعات متميزة نرمز إليها بالفكرة والإصلاح والسياسة:

أ ـ وأعني بالميدان الفكري أوجه النشاط العلمي والفكري سواء في ذلك البحوث النظرية أو التطبيقية.

ب ـ وأعني بالميدان الإصلاحي أوجه النشاط الإعلامي والتربوي والاجتماعي وغير ذلك مما يستهدف نقل الأفكار إلى حيز التطبيق في حدود النظم القانونية القائمة...

ج ـ أما العلم في الميدان السياسي فالمقصود منه هو تطوير النظم السياسية والقانونية من حين إلى آخر لتكون محققه لما تتبناه القاعدة الشعبية التي هي مصدر السلطات بالتعبير الديمقراطي أو الرقيبة على السلطات بالنظر الإسلامي...

ولا تكاد تخرج أوجه النشاط عن هذه الميادين الثلاثة. ولنا عودة لتفصيل بحث هذه الميادين وبيان العلاقة بينها.

ونكتفي هنا بالتأكيد على أن رسالة هذه المجلة ليست أكثر من وجه من وجوه النشاط الفكري المتعددة التي ينبغي القيام بها في أول هذه الميادين وهو الميدان الفكري.

ونأمل أن يكون في هذا التوضيح غناء لمن يقول: وهل الإسلام اليوم بحاجة إلى مجلة جديدة؟.

نعم، إن الثغرات كثيرة ومنها هذه الثغرة، فإذا حاولنا المساهمة في القيام عليها، فلا يعني هذا أنها في نظرنا الثغرة الوحيدة، بل ولا يعني أننا ندعي الكمال في جهدنا في هذا الميدان.

ولنعد إلى حديثنا عن المجلة، نحاول رسم إطارها وتحديد سياستها ... أول سمات هذه المجلة أنها علمية .. فهي ليست مجلة أخبارية ولا إعلامية، ولكنها مجلةٍ تحاول الوصول إلى الراي الحق في المشكلات التي تعترض الإسلام فكراً وتطبيقاً في عالمنا المعاصر ... فهي لذلك تتسم بطابع البحث العلمي.

ثم إنها مجلة فكرية ... لا تتسع لكل بحث علمي، ولا تهتم بكل مادة علمية إنما تنتقي من هذا وذاك ما كان طابعه فكريا يناقش الاتجاه والمنهج والأصول... فهي إذن مجلة «الريادة» الفكرية إن صح هذا التعبير.

وتهتم المجلة بعرض تراث الفقه الإسلامي عرضاً جديداً ومقارنة أفكاره ومبادئه بالأفكار والمبادئ القانونية المعاصرة وتأصيل المبادئ القانونية الإسلامية «وتنظيرها».

ولكنها لاتقف عند هذا الحد، ذلك أنها مجلة الاجتهاد...الاجتهاد بمعناه المعروف في أصول الفقه ... تنطلق من ضرورة الاجتهاد، وتتخذه طريقاً فكرياً، ولا تكتفي بالبحث في ضرورة فتح باب الاجتهاد في فروع الفقه بل تتعداه إلى بحوث الاجتهاد في اصول الفقه، وتنطلق في طريق الاجتهاد باحثة عن المنهج والآفاق الجديدة التي يستأنف منها الفكر الإسلامي سيره الذي تجمد في الوقت الذي انطلقت فيه حضارة الثورة الصناعية الأولى حتى وصلت بنا إلى عصر الذرة والفضاء ... والثورة الصناعية الثانية.

وبذلك ترجو المجلة إن تسهم في إثراء الفكر الإسلامي بالدعوة إلى الاجتهاد الواعي للأصول والمنفتح على العصر.

والاجتهاد الذي تدعو المجلة إلى ممارسته يتجاوز التراث مرتين: يتجاوزه مرة تجاوز الواعي الدارس المستفيد من التراث إلى أصول الهدي الإلهي الذي أنزله الله .. ويستتبع ذلك أن يكون اعتماده على المنابع الأولى: الكتاب والسنة، يستلهمهما المقاصد والأهداف ويستوحيهما المبادئ والأصول ، ومن هنا كان الاهتمام بالكتاب

والسنة وأصول الفقه والمبادئ العامة للشريعة مقدماً على ما سواها من العلوم الإسلامية التقليدية.

ويتجاوز الاجتهاد - الذي تدعو المجلة إلى ممارسته - التراث مرة أخرى واعياً دارساً مستفيداً أيضاً ليلتحم بالعصر ناهلاً من علومه ومتفاعلاً مع قضاياه ومتفهماً لمشكلاته، ثم رائداً متطلعاً إلى مستقبل أفضل.

ويظل الاجتهاد في حركة تجاوزه للتراث بهذه الصورة المركبة الدائمة جيلاً بعد جيل.

كما تحاول المجلة أن تسهم في تسديد وتطوير التحرك الإسلامي على مختلف المستويات الفردية والجماعية، الشعبية والحكومية، المحلية والإقليمية والعالمية، وذلك ببحث وتقويم كافة الجهود المبذولة من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية...

ونسارع إلى القول بأن اهتمام المجلة في مجال تطبيق الشريعة الإسلامية يتجه إلى أن يعيش المسلمون الإسلام في واقع حياتهم لا أن ينتظروا لذلك قيام «المدينة الفاضلة»... لذلك لا تنغلق المجلة في مباحث «أكاديمية» نظرية بعيدة عن واقع الحياة والناس والمجتمعات... ذلك أن المجلة تنطلق من مبدأ «الواقعية» بمعنى أنها تحاول معالجة المشاكل التي يحياها الناس اليوم، بدلاً من التحليق في النظريات المثالية أو اجترار الحلول التي وضعها علماء السلف لأزمانهم وبيئاتهم.

ولا تكتفي المجلة كذلك بما استغرق معظم الكتاب الإسلاميين المعاصرين من عرض المبادئ العامة للإسلام عرضاً جديداً، بل تتخطى هذه المرحلة إلى معالجة الواقع العملي على ضوء هذه المبادئ والنظريات.

ولذلك تحتوي المجلة على الأبحاث التطبيقية إلى جانب الأبحاث النظرية، ولا يقتصر ذلك على النطاق المحلي بل يمتد إلى العالم الإسلامي بل العالم الإنساني كله، إذ أن التأثير المتبادل بين مختلف أرجاء المعمورة وأجناس البشر يزداد يوماً بعد يوم حتى ليكاد يصبح العالم كياناً واحداً.

ولا يقف الطابع العالمي للمجلة عند بحث بعض المشاكل العالمية ... بل إنه يطبع نظرتها الأصيلة إلى كافة المسائل انطلاقاً من وضوح الطابع العالمي للدعوة الإسلامية، ومن ضرورة هذا الطابع للحركة الإسلامية كذلك... هذه النظرة العالمية الفاحصة التي تنتهجها المجلة تستتبع احتكاكاً علمياً بالتيارات والتجمعات المعاصرة على كافة المستويات الإقليمية والعالمية، كما تستتبع متابعة الدراسات

الاستشراقية في كافة صورها التقليدية والحديثة ... ومن هذا وذاك تستشرف المجلة آفاقاً عالمية واضحة، وتسهم في إقامة جسور الحوار بين الفكر الإسلامي وغيره من الأفكار والمبادئ والتيارات.

ولا يقتصر دور المجلة على محاولة إقامة جسور الحوار مع الأفكار والنظريات والمبادئ العالمية، بل إنها تسعى لإقامة جسور التعاون كذلك بين الاتجاه الإسلامي وبين كل المخلصين لنهوض العرب والمسلمين، وإن اختلفت مناهجهم، فهي تفتح باب الحوار معهم بغية الوصول معهم إلى أرض مشتركة تعين على انطلاقة واحدة أو متعاونة أو متفهمة لخير العرب والمسلمين...

ولعل من نافلة القول بعدما قدمنا عن خصائص المجلة وسماتها أن نتحدث عن الحرية كطابع للمجلة ... الحرية من القيود المذهبية القديمة، والحرية من الالتزامات الحركية الحديثة، وحرية الكلمة عموماً بكل ما تحمل من مظاهر وخصائص.

والمجلة بهذا الطابع الحر إنما تسعى إلى تآزر جهود كل العاملين في حقل البعث الإسلامي على مختلف المستويات الشعبية والحكومية، الفردية والجماعية، وفي مختلف الميادين الفكرية والاجتماعية والسياسية.

كما أن المجلة بحكم هذا الطابع تعالج المسائل من وجهة موضوعية منطلقة من وحدة الأمة الإسلامية لا من زاوية مذاهبها الفقهية أو جماعاتها الحركية ... وهي إنما تعبر بذلك عن تيار الحركة الإسلامية المعاصرة بما يحوي من مدارس شتى.

وغني عن البيان أن الآراء المنشورة في المجلة تعبر - نتيجة لهذا الطابع الحر - عن وجهة نظر كاتبيها، ولا يلزم أن تكون موافقة لوجهة نظر القائمين على التحرير، كما أن الآراء التي يعبر عنها رئيس التحرير نفسه هي وجهة نظره الشخصية لا أكثر.

وأخيراً...

ينبغي أن نشير أن هذه المجلة تعي تماماً ضرورة تخطي مرحلة رد الفعل الدفاعية التي طبعت معظم الكتابات الإسلامية في هذا القرن، إلى مرحلة الإنتاج الإيجابي المبدع الخلاق المستقل عن مؤثرات الاستعمار والتخلف وردود الفعل الأولى سواء منها ما تقوقع مدافعاً عن تراث الماضي أو ما انطلق في تيار التغريب... لذلك

تحاول هذه المجلة ان تعرف الهوية الحقيقية لهذه الأمة وأفكارها في هذا الزمان بكل ظروفه وأبعاده، تعرفا واعيا إيجابيا مبدعا خلاقا مستقلا.

كما ينبغي أن نشير إلى أن هذه المجلة تعي كذلك أهمية التفرقة بين هذا المجال، بين الفهم الأصيل المستقل للإسلام وبين تياري «الأشركة والأمركة» للإسلام إن صح التعبير.

أما بعد...

فلا أظنني بحاجة إلى بيان تخطيط المجلة، فهي ذي بين أيديكم تتحدث عن نفسها، فهي تضم من البحوث الفكرية والتطبيقية، ومن آفاق البحث العلمي ومناهجه، ومن الدراسات عن المنطقة التي نعيش فيها والكوكب الأرضي الذي يضمنا مع غيرنا من الشعوب ... ما نرجو أن يكون محققا لهدف المجلة ومعبرا عن سياستها التي ألمحنا إليها في هذه الكلمة.

ونسأل الله أن يهيئ «للمسلم المعاصر» من مساهمة العلماء وتجاوب المثقفين ما يكفل استمرارها في تأدية رسالتها.

# ردود الفعل

كنت أود أن اتابع الحديث فيما بدأته في العدد الافتتاحي باسطاً البحث في مختلف ميادين وآفاق العمل الإسلامي الفكري والإصلاحي والسياسي، لولا أن ردود فعل العدد الأول لدى القراء والكتاب على السواء يدعوني إلى المبادرة بتسجيل بعض الملاحظات مرجئاً إلى عدد قادم بإذن الله استئناف ما بدأت في العدد الماضي.

أولى هذه الملاحظات تتعلق بالتجاوب الكريم الذي لمسناه لدى القراء والكتاب تجاوباً أكد لنا أهمية الدور الذي تحاول المجلة الاضطلاع به وخطورة المسؤولية التي تقع على عاتق من يعرض نفسه لعمل ما، خاصة في الميدان الفكري، والفكري الإسلامي بالذات.

غير أني أحب أن أوضح بهذا الخصوص أن شعور القائمين على تحرير المجلة بالمسؤولية لا ينبغي أن يتعدى حدود طرح القضايا واختيار الأبحاث التي تعالجها، فإن تعدى ذلك إلى درجة منع نشر الرأي لمخالفته وجهة نظر القائمين على التحرير فهذا ما يتعارض مع مبدأ الحوار الحر الذي تلتزم به المجلة ومع رغبتها الصادقة في الوصول إلى ثمرة ناضجة لهذا الحوار الحر.

لقد كان المسلمون وما زالوا بحاجة إلى التنبيه إلى أن الخلاف في الرأي أمر طبيعي، وأن الموقف الواجب بين المختلفين في الرأي هو الحوار لا الخصام.

وان نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه، وان للحوار أصوله وآدابه من تحري الموضوعية وعدم التجريح وافتراض خطأ النفس وصواب الغير، الى غير ذلك من الأصول والآداب التي دعا إليها الإسلام: ((ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب)) ... ((وإنا او إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)) ...

وكلمة الأستاذ زين العابدين الركابي في العدد الماضي وكلمة الأستاذ عمر الأميري في هذا العدد مما يدخل في هذا الفن: ((فن الخلاف)) أو ((كيف نختلف))، وما زلنا بحاجة إلى المزيد من تعميق البحث في هذا الفن ومن ممارسته عملياً في مناقشاتنا وكتاباتنا بل وفي شعورنا ووجداننا.

وإنما يدعوني إلى هذا الاستطراد حرصي على توضيح منهج المجلة في الحوار الذي نحاول مراعاته قدر الإمكان، ولنا من تجاوب الأساتذة الكتاب خير معين إن شاء الله.

كما يدعوني إلى هذه الملاحظة حرصي على تأكيد ما أشرت إليه في العدد الافتتاحي من أن المجلة لا تمثل انتماء معينا داخل الخط الإسلامي العام ولا يعني نشرها رأيا معينا في مسألة خلافية. إنها تنتمي إلى هذا الرأي أو حتى تتبناه، فالمجلة منبر إسلامي عام لكل الآراء ولكل الاتجاهات.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أحب أن أوضح أن دور المجلة في بعض أبوابها كباب المؤتمرات أو الأخبار أو الوثائق أو التقارير لا يعدو أن يكون دورا إخباريا أو تسجيلا لوقائع دون أن يعتبر النشر تقويما إيجابيا لما ينشر أو تبنيا له، وقد يتطلب منا البعض أن نعلق على ما ننشره من أخبار أو نسجله من وقائع، وهو منهج يتطلب جهدا إضافيا لا تستطيع إدارة التحرير تقديمه في هذه المرحلة، كما أن بعض الأخبار يصعب تقويمها قبل مضي وقت معين وتبين تفاصيلها ومختلف جوانبها.

كنت أعتزم معالجة موضوع الاجتهاد في أصول الفقه، ولكن كفاني مؤونة ذلك كلمتا الدكتورين مصطفى كمال وصفي ويوسف القرضاوي، خاصة وأن الدكتور القرضاوي قد دفع الموضوع دفعة أخرى إلى الأمام تعدت مجرد بحث إمكانية الاجتهاد في أصول الفقه إلى محاولة رسم معالم ومناهج الاجتهاد المعاصر وهو الأفق الذي ندعو الكتاب المختصين إلى متابعة البحث فيه بمزيد من التوسع والتعميق سعيا إلى تحقيق رسالة المجلة في هذا المجال.

حاولنا في العدد الذي بين أيديكم ـ ونرجو أن يكون ذلك سياسة دائمة في مقبل الأعداد ـ أن نوزع الاهتمام بين عرض الجديد من الأبحاث وبين إجراء الحوار فيما أثارته أبحاث العدد الماضي، وإن كان رأي بعض الفضلاء أن يختص كل عدد بتناول موضوع معين بالبحث من وجهات النظر المختلفة والانتهاء فيه إلى نتيجة واضحة قبل الانتقال إلى غيره من الموضوعات، ومع تقديرنا لهذا الرأي إلا أن الأخذ به سابق لأوانه في هذه المرحلة من حياة المجلة لأنه يتطلب تجاوبا سريعا من الكتاب والمختصين الذين يدعون إلى الإسهام في بحث موضوع معين في عدد معين، وهو ما يتعارض غالبا مع مشغولياتهم وارتباطاتهم الأخرى. لذلك آثرنا ـ مضطرين ـ المنهج الذي نسير عليه إلى حين...

وقد أضفنا في هذا العدد بابا جديدا للأخبار العلمية والفكرية، وفي النية أن نضيف ـ بالتدريج ـ أبوابا أخرى في المستقبل إن شاء الله للتقارير والاقتراحات ودليل القارئ... إلخ.

ولا يفوتنا في نهاية هذه الكلمة أن نتوجه بالشكر إلى الزميلات التي رحبت «بالمسلم المعاصر» وفي مقدمتها مجلة الثقافة «المصرية» بقلم رئيس تحريرها الأستاذ عبد العزيز الدسوقي وجريدة الجمهورية «المصرية» بقلم الأستاذ صلاح عزام ومجلة الطليعة «المصرية» بقلم الأستاذ السيد يسين، وإن كنا نخالفه فيما أسماه «حقيقة أنه لا تعارض بين أن تكون ماركسيا ومسلما في نفس الوقت» فالتعارض جذري أصيل ولكنه لا يمنع الحوار المخلص بغية الوصول إلى أرض مشتركة.

ولا يفوتنا كذلك أن نتوجه بالشكر إلى جميع من تفضلوا بإبداء ملاحظاتهم القيمة سواء من ناحية الشكل أو المضمون وقد أجرينا بعض التحسينات في هذا العدد ونرجو أن نتابع ذلك نحو الأفضل دائماً بإذن الله.

# العمل العلمي المنشود

ليست مجلة ((المسلم المعاصر)) إلا قطرة من بحر مما يحتاجه العمل الإسلامي المعاصر في الميدان العلمي.. هذه الحقيقة قد تصدم مشاعر الكثيرين ممن ارتاحت ضمائرهم لصدور ((المسلم المعاصر)) وشعروا أنها بذلك تسد الفراغ في الميدان العلمي الإسلامي المعاصر.. ولكنني اشعر بواجب توضيح الموقف حتى تأخذ المجلة مكانها وحجمها الطبيعيٍ من العمل العلمي الضخم الذي ينبغي أن يقوم.

وإذا أردنا تصويرا مبسطاً لخريطة العمل المطلوب ينبغي أن نستحضر الأبعاد الأربعة الآتية:

١. الاصول من كتاب وسنة وما يتصلٍ بهما أو يتفرع عنهما.

٢. التراث بمختلف فروعه، مخطوطا ومطبوعا.

٣. الحضارة الحديثة في الربع الأخير من القرن العشرين ومشارف القرن الحادي والعشرين.

٤. واقع العالم الإسلامي، إمكاناته وتطلعاته ومعوقات انطلاقه. ومن هذه الأبعاد الأربعة ممزوجة متفاعلة، تبدأ عملية التصور النظري والتطبيقي للحياة الإسلامية المنشودة.

وإذا أردنا ترجمة ذلك إلى مشروعات عملية محددة نجد أننا أمام نوعين من المشروعات: مشروعات تمهيدية هي بمثابة أدوات العمل اللازمة للمشروعات الأصيلة التي تبدأ بعد ذلك.

فمن قبيل المشروعات التمهيدية: مشروع موسوعة الحديث، وموسوعة الفقه، ومعاجم وفهارس لأمهات الكتب (الفقه والتاريخ والأدب وغيرها)، وفهارس المخطوطات، ومكتبة صور المخطوطات، وأرشيف لمتابعة ما كتب ويكتب عن الإسلام والمسلمين داخل العالم الإسلامي وخارجه ( من كتب ومجلات علمية ونشرات...) بجميع اللغات، وإعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وتسجيل التراث في أدمغة الكترونيةٍ *computer* وأفلام مصغرة *microfilm* وبطاقات مصغرة *microfiche* تسهيلا لوصول الباحثين إلى المعلومات المطلوبة.

ومن قبيل المشروعات التمهيدية كذلك استخراج الكليات والمقاصد الشرعية من الفرعيات والأحكام التفصيلية ومحاولة استخلاص نظرة الإسلام العامة في كل فرع من فروع العلم، وعقد المقارنات بينها وبين الفلسفات والآراء الوضعية.

ولا تقتصر الحاجة إلى ذلك على العلوم الشرعية بمفهومها التقليدي بل تمتد لتشمل الاقتصاد والاجتماع والتاريخ والتربية، بل تتعدى العلوم الإنسانية إلى العلوم الطبيعية فهي كذلك بحاجة ماسة إلى إعادة كتابتها من وجهة نظر إسلامية.

هذه المشروعات التمهيدية - وما ذكرناه منها ليس إلا على سبيل المثال لا الحصر - ينبغي أن تواكبها محاولة جادة لتخطي الأثر السيء لازدواج الثقافتين الشرعية والعصرية والذي يتركز في تخريج فئة دارسة للعلوم الشرعية وغير ملمة بمشاكل العصر وعلومه وفئة أخرى دارسةٍ لمشاكل العصر وعلومه وغير ملمة بالعلوم الشرعية، وقد اتجهت الجامعات مؤخراً إلى علاج جزئي لهذا الانفصام بتدريس علم الثقافة الإسلامية في الجامعات العصرية وبفتح كليات علمية في الجامعات الشرعية، وجدوى هذا العلاج الجزئي محدودة للغاية ولعلنا نعود إلى بحثها في مناسبة أخرى، ولكن الحاجة ماسة إلى معهد عال لمن أتموا تخصصاتهم سواء منها الشرعية أو العصرية على أعلى المستويات كي يكمل كل منهم ما ينقصه من العلوم الأخرى (على حسب الأحوال) وفي نطاق تخصصه فقط (اهتداء بشروط المجتهد الخاص لا العام) حتى تتكون من خريجي هذا المعهد وحدات متخصصة في كل فرع تجمع في كل فرد من أفرادها - لا بالتكامل بين أفرادها فحسب - بين الثقافتين العصرية والشرعية ممتزجة متفاعلة، وتكون هذه الوحدات المتخصصة هي معقد الأمل في الاجتهاد المعاصر ضمن إطار مجمع علمي إسلامي.

سواء قام هذا المجمع العلمي في مكان واحد على نسق «مدينة العلماء» في «نوفوسبرسك» بسيبريا من الاتحاد السوفييتي، أو في مدن متفرقة على نسق معاهد «ماكس بلانك» في ألمانيا الغربية، فالمهم أن تكتمل لهذا المجمع مقدماته التمهيدية التي أشرنا إليها ومقوماته الرئيسية وأهمها تكوين أفراد وحداته المتخصصة ثم رسم منهج الاجتهاد المعاصر الذي هو حصيلة المشروعات التمهيدية وأساس الانتاج المنشود لهذا المجتمع العلمي الإسلامي.

ولا يتسع المجال هنا للإشارة إلى العديد من صور النشاط العلمي الذي تتم بعض هذه المشروعات في إطاره، من مؤتمرات وجمعيات ومجلات ودور نشر وغير

ذلك من المؤسسات العلمية المتخصصة، ولكن ينبغي الإشارة هنا إلى ثلاث ملاحظات رئيسية:

أولاها ان الاعتماد على الحكومات في قيام هذه المشروعات يدخل بها في دوامة «الروتين» الحكومي ومتاهة السياسة المتغيرة بتغير الوزارات ومراكز القوى في الداخل وتغير العلاقات بين الحكومات ومحاور العمل على الساحة العربية والإسلامية.

لذلك ينبغي أن يكون المنطلق هو قيام مؤسسة أو مؤسسات غير حكومية ومستقلة عن الحكومات حتى لو تلقت الدعم من بعض الحكومات.

وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية وهي فقدان الوعي العلمي لدى كثير من أغنياء المسلمين الذين ينظر إليهم كبديل عن الحكومات في تمويل هذه المشروعات، والوعي المفتقد في هذا المجال له مظهران: عدم وضوح أهمية الجانب العلمي في العمل الإسلامي، وعدم وضوح تعدد مصارف الزكاة والانفاق في سبيل الله وتعديها إقامة المساجد وإطعام الفقراء إلى غير ذلك من المؤسسات الخيرية المتطورة لملاقاة الحاجات المتجددة للعمل الإسلامي.

ولعل الصيغة الموفقة لحل هذه المعادلة هي الاعتماد المتوازن على الحكومات والأغنياء والقاعدة الشعبية العريضة ممن يبذلون القليل الذي يملكون عن وعي وإيمان.

أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بأهمية اختيار القائمين على هذه المشروعات، إذ عادة ما تتجه الأنظار إلى فئة العلماء التقليديين وكثير منهم - مع علمهم وفضلهم - يفتقدون الرؤية المستقبلية المبدعة اللازمة للخروج من دوامة التكرار الذي يتسم به الانتاج العلمي الحالي إلى الأفق الذي تحدثنا عنه بأبعاده المختلفة وآفاقه القريبة والبعيدة... لذلك ينبغي التدقيق في اختيار القائمين على هذه المشروعات العلمية.

إن المد الإسلامي المعاصر حقيقة يعترف بها الغربيون، بل تنبأ بها علماؤهم منذ فترة ليست بالقصيرة.

هذا المد الإسلامي هو دورة من دورات التاريخ، وهو ثمرة جهود ودماء بذلت منذ صيحات جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال وابن باديس ومحمد عبدة ورشيد رضا وحسن البنا والمودودي وسيد قطب ومحمد باقر الصدر ومن تلاهم على الدرب الطويل.

هـذا المـد الإسـلامي يحـلو للـبعض أن يـركب أمواجـه فيكسـب شـرفاً وشـهرة ومنصباً ومالاً ... يستوي في ذلك الأفراد والحكومات.

ويفـرح المراقبون مـن غيـر الإسـلاميين - إن لم يكونـوا هـم المخططـين لذلـك - لما ينـتج عـن ذلـك مـن تـزييف للحقيقة أو وأد للعمل الإسـلامي في مهده أو إجهـاض له قبل أن يولد...

هـذا حكم الغـالب الأعـم، ولا ينـفي ذلـك وجـود بعض الجهود المخلصة في الخط الصحيح رغم قلة الإمكانات المتاحة لها ووفرة العراقيل أمامها.

وبالمقـابل تقـوم في الغـرب محـاولات جـادة مـن وحـي مصـلحة الغـرب لدراسـة الإسـلام وأحـوال المسـلمين وتسـتخدم فيها وسائل العلم الحديث وتنفق عليها الأموال الطائـلة، وأظـن أنـه لـن يمضـي وقـت طويـل حـتى تسـتوعب الأذهـان مـا أنجـزه المستشـرقون مـن فهـارس للسـنة وتحقيـق وفهرسـة لـلمخطوطات وموسـوعة الإسـلام والأرشـيف المتخصـص في الشـؤون الإسـلامية في جامعـات مـاكجيل بكـندا وهارفـرد وبرنسـتون بالولايات المتحدة والعديـد مـن الجمعيـات والنشـرات والمكتبـات والمجـلات العـلمية المتخصصـة في الشـؤون الإسـلامية بالـلغات الأوربيـة وغـير ذلـك ممـا يطـول شرحه.

ولا يتسـع المقـام لـتقويم هـذه المشـروعات جمـلة، وإنمـا محـل ذلـك عـند تقديـم دراسة مفصلة عن كل مشروع، والله المستعان.

# المسلم المعاصر في عشر سنوات

- من عجائب هذا الزمان أن تستمر مجلة كالمسلم المعاصر في الصدور المنتظم عشر سنوات..

- ويزداد العجب - أو لعله يزول حسبما ينظر الناظر - إذا علمت أن المجلة ليس بها موظفون، ولا يتكسب من ورائها صاحبها في قليل أو كثيرٍ، وأن حكومة من الحكومات أو شخصية من الشخصيات الموسرة لم تفكر يوماً في دعمها بالمال رغم كثرة ما ينفق على الأمور الأقل نفعا...

- ويزداد العجب - أو لعله يزول - إذا علمت أن ما يوزع على سبيل الاهداء أضعاف ما يوزع عن طريق البيع أو الاشتراك، وأن ما يوزع عن طريق البيع يحقق خسارة للمجلة إذ أن تكلفتها أعلى من سعر بيعها...

- والكسب الحقيقي الذي حققته «المسلم المعاصر» هو ما يردها من رسائل تعبر عن تقدير القراء لها وحاجتهم إليها، وما قررته بعض الجامعات العربية من اعتبارها مجلة «علمية» يعتد بما ينشره فيها أعضاء هيئة التدريس عند تقييم انتاجهم العلمي وتقرير ترقيتهم في سلم الاستاذية.

- وهذا الكسب وذاك مما تعتز به المجلة ويدفعها إلى الاصرار على أداء رسالتها والمثابرة رغم الشدائد والصعاب...

- إن من أشق ما يقابل المجلة من صعاب:

- قلة الانتاج الجيد الذي يصلح للنشر وفقا للمقاييس التي وضعتها المجلة.

- وفتور الهمة لدى المختصين عن الحوار الفكري حول ما يكتبه غيرهم مما يخالف رأيهم، رغم أن معظم القضايا التي تطرحها المجلة بحاجة إلى الإثراء عن طريق الحوار، لأنها بطبيعتها مما تختلف فيه الآراء ويحتاج إلى التمحيص والانضاج.

- وقد تسبب هذا الفتور في بقاء بعض القضايا الهامة مطروحة للنقاش فترة طويلة دون حسم، مما جعل بعض الأفاضل يقولون: ولم الحسم؟ لعل القضية لم تنضج بعد للحسم، وليس من واجب المجلة حسم القضايا بل يكفيها إثارتها وإتاحة الفرصة للحوار حولها.

ـ ونقول: ان ما يدعونا إلى استعجال الحسم هو أن بعض القضايا يتأجل طرحها انتظارا لحسم قضايا أخرىٍ أساسية وأولية بالنسبة لها، ولا يعني الحسم على كل حال اقفال باب الحوار نهائيا، وانما الاطمئنان لعرض القضايا.

ـ نقدم هذا بين يدي ما سنحاوله من تقييم انجاز المجلة في عشر سنوات، واضعين نصب أعيننا الإلتزام بالموضوعية والاهتمام بالمنهجية...

ـ يمكننا تبسيطا للموضوع أن نرد اهتمامات المجلة في الفترة السابقة إلى قضية أساسية ذات عدة مداخل.

ـ أما القضية فهي المعاصرة التي استمدت المجلة منها اسمها.

ـ وأما المداخل فهي الاجتهاد، والتنظير، والأسلمة...

أ ـ لقد طرحت المجلة منذ عددها الافتتاحي مسألة الاجتهاد لا في فروع الفقه فحسب بل في أصول الفقه كذلك.

ورغم اعتراض البعض في أول الأمر على المبدأ ذاته (أبو السعود في العدد الافتتاحي، وعزام في ٢ وكمال في ٨) إلا أن الاتجاه قد تأيد وتأكد في عدة بحوث تالية (وصفي في ٢، والقرضاوي في ٢ ـ ٦، وعثمان في ٢، ٥، ٦، وعويس في ٣، ٦ والعوا في ٤، والفاروقي في ٩، وجابر في ١٤، ١٥، وأتاي في ٢٨، ٣٧، ومعين الدين في ٣٩)، بل وتطرق البحث إلى أمور يعتبرها البعض ذات حساسية خاصة كموضوع السنة غير التشريعية (العوا في الافتتاحي، والأشقر في ١٣) وكموضوع تقنين الشريعة (عطية في ١١، ١٢).

غير أن الموضوع عموما لم يتحرك كثيرا بعد تقريره من ناحية المبدأ، باستثناء القليل مما كتب في منهج تطوير أصول الفقه والاجتهاد (جعفر في ٥، وعطية في ٦، ٧، ٢١ـ٢٥، ٣٤ والمبارك في ١٣، ومحيي الدين في ٣٨، والجمالي في ٣٩، وسردار في ٣٩ ) وهذا على الرغم من معاودة طرح الموضوع من زواياه المختلفة في عدة كلمات افتتاحية.

ب ـ ولم يكن مدخل التنظير أحسن حظا من مدخل الاجتهاد، فقد دعونا إلى بلورة نظرية عامة للإسلام تؤدي أغراضا ثلاثة:

أولها: أن تكون نقطة البداية لنظريات خاصة في كل فرع من فروع المعرفة تنبثق عنها الأحكام الفرعية والتفاصيل.

وثانيها: أن تكون بيانا لتعريف غير المسلمين بالإسلام في كلياته.

وثالثها: أن تكون ميثاقا للمسلمين ينطلقون من مبادئه المتفق عليها لبناء حضارتهم المعاصرة.

ورغم المحاولات الجيدة التي نشرتها المجلة (مقداد في ٧، وأبو السعود في ٩، المبارك في ١٤، ١٥، واسحق في ١٦، وأبو ريدة في ٢٤، والفاروقي في ٢٧، والجار في ٣٤ ، وبيان المجلس الأوروبي في ٢٦، ٣٤) إلا أن هذه المحاولات غير كافية خاصة لتحقيق الغرض الأول، ولعل جهدا جماعيا لو بذل في هذا السبيل يخرج لنا بالنظرية العامة التي تحقق هذه الأغراض الثلاثة.

ج ـ ونظن أن حظ المدخل الثالث ـ وهو أسلمة المعرفة ـ كان أوفر من المدخلين السابقين.

فقد حظيت الفكرة بدراسة مسهبة من كل من (أبو سليمان في ٣١، والفاروقي في ٣١-٣٣، ٣٦، وغازي في ٣٤، وقاضي في ٣٥، وسردار في ٣٩).

ـ كما حظيت تطبيقاتها في العلوم المختلفة بدراسات مسهبة كذلك، من ذلك على سبيل المثال.

في العلوم التجريبية: النجار في ٦، وصديقي في ١٧، ١٨، وخليل في ٢٠، ومحرم في ٢٢، وصقر في ٢٥، وغنيم في ٣٦.

وفي الطب: الكيلاني في ٢٣، ٢٤، والصياد في ٢٦، ٢٨، وأبو غدة في ٢٨، ٣٥، وشرف الدين في ٣١، وحتحوت في ٣٥.

وفي علم النفس: بدري في ١٥، ١٦، ٣٢، وحامد في ١٨، وعبد الشهيد في ١٩، وسوليفان في ٢١، وظباء في ٢٩، والطيب في ٣٢، والقعيد في ٣٤، وأبو القاسم في ٣٨.

وفي تفسير التاريخ: خليل في الافتتاحي ٢، ٤، ٣٢، وكمال في ٣، ومصلوح في ٧، ووصفي في ٧، وعويس في ١٣.

وفي الأعلام: خليف في ٨، ونجيب في ٨، والركابي في ١٠، وعرفة في ١٠، وأبو المجد في ١٩، وكامل في ٣٢.

وفي الفنون: جعفر في ١١، والفاروقي في ٢٣-٢٥، ٣٤، ولمياء في ٢٩.

أما الاقتصاد: فقد نال حظا وافرا من البحث في الاعداد ٤، ٥، ٨، ٩، ١٤-٣٨: فكتب في النظرية أبو السعود في ٤، وصديقي في ٣٨، وشحاتة في ١٤، ١٧، ٢١، ٢٢، ٢٦، ٢٩، وعبده في ٩، والزرقا في ١٥-١٧، واسحق في ٢٢، ٢٣، ووهبة في ٢٣-٢٥، وبورنشويج في ٣٣.

كما كتب في النظام عفر في ٥، وشبرا في ١٤ـ ١٦، وقحف في ٢٠، والجارحي في ٣٠، وعبد المنان في ٣٧، وصقر في ٢٥، وعبد السلام في ٢٥.

أما المصارف فقد كتب فيها النجار في ٨، ٢٤، وعبد الرسول في ١٨، وصديقي في ١٩، ٢٠، وبدوي في ٢١، ووهبة في ٢٦ــ ٢٨، وعطية في ٢٧، ٣٨، والخطيب في ٢٧، وأبوالسعود في ٢٨، والزرقا في ٣١، والمصري في ٣٢، وندوة اريكون في ٣٣، ويودوفتش في ٣٤، والأمين في ٣٥، وحمدي في ٣٦، وحمود في ٣٦، والأنصاري في ٣٧، واللجنة الباكستانية في ٢٨.

ـ والمتتبع لحركة البنوك الإسلامية على وجه الخصوص يشعر بالتأثير الواضح المتبادل بين كتابات المجلة والممارسة العملية، فكما أن الممارسة قد فتحت آفاقا جديدة للبحث، كذلك كان للأبحاث التي تنشرها المجلة أثر في الممارسة العملية للبنوك الإسلامية.

ـ لقد حظيت مسألة أسلمة العلوم باهتمام بعض الجهات، فكرس المعهد العالمي للفكر الإسلامي جهده في هذا السبيل، وقام متعاونا في ذلك مع الجامعة الإسلامية في إسلام آباد بتنظيم مؤتمر خاص لهذه المسألة، هذا إلى جانب المؤتمرات التي عقدتها بعض الجامعات والهيئات العلمية لفرع بعينه من فروع المعرفة كالاقتصاد والتعليم وعلم النفس.. الخ.

وإلى جانب قضية المعاصرة بمداخلها الثلاثة، كان لابد لمجلة المسلم المعاصر من الاهتمام بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية.

أما مجال الكتابات الحركية، فلم يحظ بما يستحقه من عناية، ويبدو أن الانتاج الفكري في هذا المجال ضعيف ونادر، أو أن أصحابه يؤثرون ابقاءه في نطاق تنظيماتهم الحركية حرصا على السرية التي اضطرت إليها معظم التنظيمات نتيجة الاضطهادات المتلاحقة لها.

وأيا كان السبب، فمن الواضح أنه لم تتكون بعد نظرية عامة للحركة الإسلامية، وإن كانت في سبيلها إلى التبلور، وقد تناولت المجلة من حين لآخر قضايا حركية هامة كانت في معظمها سباقة إلى بحثها، وبالإمكان أن نتصور ـ من مجموع هذه الكتابات ـ بداية محاولات للنظرية العامة للحركة الإسلامية:

فعن خصائص الحركة كتب الطيب في العدد الافتتاحي.

وعن منهج الحركة كتب ادريس في ١٣، ١٨، وعطية في ٢١، ٢٤، وعويس في ٣٢، والتعليقات عليه في ٣٤، ٣٥، ٣٧.

وعن ميادين العمل كتب عطية في ٣، ٤، ٥.

وعرضت نماذج للنهضة الإسلامية (بديع الزمان في ٣٠، والمودودي في ٣١، وشريعتي في ٣٤).

وعن تقييم الحركة بصورة عامة نشرت عدة أبحاث: عطية في ١١، وصديقي في ١٥، ١٩، ومراد في ٣٤.

كما تناولت عدة كلمات افتتاحية نواع خاصة من الحركة بشكل موجز: عطية في ١٤، ١٨، ٢٠، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٥.

وتناولت كتابات أخرى مسهبة نواح محددة: عماد عن كتابة تاريخ الحركة في ٢٧، وجلبي عن النقد الذاتي في ٢٨، ومحرم عن الموقف من الرأي الآخر في ٢٩، وعزام عن حركات الشباب في ٤، وكامل عن اغتراب الشباب في ٣٥، ومحيي الدين وصقر عن ثقافة الشباب في ٣٧، والقرضاوي عن الغلو في التكفير في ٩، ومحرم عن العنف في ٣٥.

وحظيت قضية اليسار الإسلامي بعناية خاصة في الاعداد الافتتاحي، ٣، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧.

كما حظى المستقبل بدراستين: عطية في ١٢، وسردار في ١٩.

أما في مجال الأبحاث الميدانية، فما زالت المجلة متخلفة، ونرجو أن يتجاوب معنا الكتاب كل في اختصاصه لسد هذا العجز الواضح في أداء المجلة رسالتها الاصلاحية.

وبعد...

فهذه مجلتكم في عشر سنوات، بما لها وما عليها...

وإذا رجعنا إلى الأهداف التي رسمتها المجلة لنفسها، والتوقعات وردود الفعل التي أحاطت بظهورها (عطية، ومحيي الدين، وعثمان في الافتتاحي، وعطية في ٢) وإلى الندوة التي راجعت فيها المجلة مسيرتها (العدد ٣٠) نشعر بثقل التبعة والحاجة إلى الأعوان، فهل من معين...؟

# قصة المجلة

- ١ -

بدأت قصة «المسلم المعاصر» سنة ١٩٥٤م حين بدأت هجرة بعض الإسلاميين من الاضطهاد الذي كانت تمارسه عليهم في أوطانهم أنظمة شمولية يسارية أو قومية تضيق بالعمل الإسلامي وترى فيه عقبة أمام مخططاتهم وطموحاتهم. وكان لابد للعمل الإسلامي أن يستمر ضمن المسارات المتاحة في بلاد المهجر.

وعلى الصعيد الفكري كانت العناصر التي بدأت مشروعها الفكري منذ ١٩٤٧[١] قد تشتتت في بلاد المهجر، وتجاوبت معها عناصر أخرى محلية على ضرورة مواصلة العمل الفكري رغم الظروف الصعبة التي كانت تمر بها المنطقة، واستبعدت فكرة إنشاء جمعية ثقافية لصعوبة الحصول على ترخيص بها من ناحية ولأنها من ناحية أخرى لا تحقق الهدف بسبب توزع الأفراد بين عدة بلاد. وكان البديل الوحيد هو التواصل عبر مجلة تكون بمثابة ندوة مكتوبة تتيح تواصل الأفكار رغم تباعد الأجساد.

ولم يكن الحصول على رخصة المجلة بالأمر الهين في أي من بلاد المنطقة للقيود الشديدة الموضوعة على النشاط الفكري حتى يسّر الله صدور الرخصة في لبنان لما يتمتع به من حرية في هذا المجال. وقد استغرقت المحاولات المشار إليها عشرين سنة من ١٩٥٤ إلى ١٩٧٤ - تاريخ صدور العدد الافتتاحي - وهي مدة طويلة لا يتسع المجال لسرد تفاصيل ما حدث خلالها من أسفار ولقاءات ومشاورات ودراسات للأوضاع في عدد من بلاد المنطقة والبلاد الغربية.

كانت قائمة المؤسسين تضم النخبة التالية:

١- أ. عبدالحليم محمد أحمد أبو شقة (رحمه الله) مصري مقيم في قطر ثم في الكويت، وكان هو «دينامو» المشروع ومحركه.

٢- د. جمال الدين عطية مصري مقيم في الكويت ثم لبنان، والذي صدرت رخصة المجلة باسمه وتولى رئاسة تحريرها.

---

(١) يراجع مقالنا في العدد ٧٨ من المسلم المعاصر.

٣. د. يوسف القرضاوي مصري مقيم في قطر.
٤. د. أحمد العسال مصري مقيم في قطر ثم السعودية.
٥. أ. هارون المجددي (رحمه الله) أفغاني مقيم في لبنان.
٦. د. عز الدين إبراهيم مصري مقيم في قطر ثم الإمارات.
٧. د. علي أبو جماز (رحمه الله) مصري مقيم في قطر.
٨. د. محمد المهدي البدري مصري مقيم في قطر ثم الإمارات.
٩. أ. عبد الله أبو عزة فلسطيني مقيم في الكويت.
١٠. د. عبدالله النفيسي كويتي مقيم في الكويت.
١١. د. عبدالحميد أبوسليمان سعودي مقيم في أمريكا.
١٢. د. محمد فتحي عثمان مصري مقيم في السعودية ثم لبنان.
١٣. أ. محي الدين عطية مصري مقيم في الكويت.

- ٢ -

وقد اعتمدت المجلة عند صدورها على مبلغ زهيد (حوالي ٥٠٠٠ دينار كويتي) تبرع به المؤسسون على أمل أن تعتمد المجلة على حصيلة التوزيع والاشتراكات، وقد أمكن بالفعل تحقيق ذلك لفترة، ثم اضطرت أمام عجز موازنتها إلى إنشاء وقف يتم استثمار المبالغ الموقوفة والانفاق على المجلة من عائدها، وقد جمع من بعض المؤيدين للفكرة مبالغ لهذا الوقف ولكنها ظلت محدودة وتقصر عن تغطية العجز في موازنتها، مما اضطرها للتوقف عن الصدور في الفترة من مايو ٨٦ حتى يونيو ٨٧ بين العددين ٤٧، ٤٨، وفي الفترة من فبراير ٨٩ حتى يناير ٩٠ بين العددين ٥٤، ٥٥. ثم استأنفت صدورها بفضل الدعم الذي تلقته من المجلس العالمي للبحوث الإسلامية (سنة ١٩٨٦، سنة ١٩٨٨ ومنذ ١٩٩٢ حتى الآن) والمعهد العالمي للفكر الإسلامي (الأعداد ٥١ حتى ٦٣) والذي كان يعتبر المجلة مجلته قبل أن يصدر مجلته الخاصة «إسلامية المعرفة»[١].

(١) وما زال الوضع المالي بحاجة إلى تدعيم لضمان استمرار صدور المجلة، وقد صدر بيان شرعي من فضيلة الشيخ محمد الغزالي (رحمه الله) والدكتور يوسف القرضاوي ولجنة الفتوى بالأزهر الشريف بجواز دعم المجلة من أموال الزكاة، كما أن رقم حساب المجلة ببنك فيصل الإسلامي المصري هو لمن أراد المساهمة في دعم وقف المجلة.

وجدير بالذكر أن المجلة تدار تطوعاً منذ بداية صدورها حتى الآن ولا يتقاضى رئيس التحرير ولا هيئة التحرير أي مكافآت، ولا تتحمل المجلة سوى راتب موظف إداري واحد لشئون الإشراف على الطباعة والتوزيع، أما الإدارة المالية والادارية للمجلة فكان يقوم بها أ. محي الدين عطية على سبيل التبرع منذ بداية صدور المجلة حتى سنة ١٩٩٠، وتقوم بها منذ ذلك التاريخ حتى الآن أ. مهجة مشهور على سبيل التبرع كذلك.

- ٣ -

لقد بدأت طباعة المجلة في بيروت ثم انتقلت إلى الكويت ثم عادت إلى بيروت واستقرت أخيراً بالقاهرة.

أما الشئون الإدارية والمالية فكانت تدار من الكويت ثم انتقلت منذ ١٩٩٠ إلى القاهرة.

ولم يشذ تحرير المجلة عن القاعدة فكان مرتبطاً بمكان إقامة رئيس التحرير (الكويت ثم بيروت ثم القاهرة ثم لوكسمبورج ثم القاهرة ثم الدوحة ثم القاهرة)، وقد استعين منذ البداية بمستشارين للتحرير يستعان بهم في تحكيم البحوث، ثم تحددت صورة مجلس الأمناء في العدد ٤٩ ثم مستشارو التحرير في العدد ٥١ ثم هيئة التحرير بدءاً من العدد ٦١ مع استمرار الاستعانة بالمستشارين والمحكمين الخارجيين.

لقد تجاوب مع المجلة أعداد وفيرة من الباحثين والكتاب كما يتضح من مراجعة فهارس أعداد المجلة بعضهم من الأسماء المعروفة والبعض الآخر من الباحثين الشبان الذين حرصت المجلة على تشجيعهم وإظهار قدراتهم.

- ٤ -

حددت المجلة هدفها من أول يوم أنه معالجة القضايا المعاصرة من وجهة النظر الإسلامية، وكان لهذا التحديد نتائجه المباشرة من ناحيتين:

الاولى: استبعاد المادة الثقافية التي لا تعالج اشكاليات معاصرة حيث تقوم بذلك مجلات أخرى، والثانية: تحديد مستوى المخاطبين الثقافي فهي ليست مجلة

للعامة ولكن للمثقفين الذين يهمهم معرفة وجهة النظر الإسلامية ويستطيعون متابعة الحوار بين المفكرين والكتاب الذين يعالجون القضايا المعاصرة، وانعكس ذلك على محدودية عدد جمهور قراء المجلة وخصوصيتهم ومشاكل التوزيع التي ما زالت المجلة تعاني منها.

ورغم ذلك كان رد فعل ظهور المجلة مفاجئاً، فقد كانت كالحجر الملقى في الماء الآسن، خاصة في زمن ظهورها وقبل صدور مجلات أخرى من نفس المستوى أو من نفس الاتجاه، ولم يقتصر رد الفعل على الأوساط المتعاطفة مع فكر المجلة بل شمل المعسكرات الأخرى الفكرية التي أحست بنزول عناصر جديدة إلى الساحة الثقافية، سواء في ذلك المعسكرات من داخل الوطن الإسلامي أو مراكز الرصد من المستشرقين والجامعات العالمية، وما زالت مظاهر المتابعة والاهتمام من الجانبين قائمة حتى الآن.

- ٥ -

وكان للمجلة كذلك تأثيرها الواضح في تكوين ما يسميه البعض مدرسة فكرية ـ مع تحفظي على هذه التسمية ـ في مصر والسودان وتونس والجزائر والمغرب وبلاد الخليج وغيرها كما منع دخولها إلى سوريا والعراق وليبيا لأسباب مفهومة.

ويرجع تحفظي على اعتبارها مدرسة فكرية إلى أن دور المجلة يقتصر على إتاحة الفرصة للفكر المبدع والاجتهاد المنضبط بثوابت الشريعة وإجراء الحوار البنّاء دون تبني وجهة نظر محددة، أي أنها تتسع لتعددية الآراء في إطار الثوابت، أما حين تتبنى وجهة نظر محددة وتنفي ما عداها فحينئذ تعتبر مدرسة فكرية يمكن أن تقوم بجوارها مدارس فكرية أخرى، وهو أمر لا أعترض عليه من حيث المبدأ، ولكنه لا ينفي استمرار الحاجة إلى منبر مفتوح لكل الآراء وهذا ما اختارته المجلة منذ البداية وأرى شخصياً أهمية استمرارها على هذا الخط.

وبمناسبة الحديث عن الالتزام بهذا الخط فمن حق التأريخ للمجلة أن أسجل بعض المواقف:

***الموقف الأول:*** حدث أثناء مناقشة مادة العدد الثالث، حيث اعترض أحد المؤسسين للمجلة على نشر مقال أ. محمد الحسناوي عن «مضمون الشعر الجاهلي وخطره» منتقداً اتجاه المقال ومقرراً أنه مخالف لاتجاه المجلة، وكان رأيي بالنسبة

للنقد أن بابه مفتوح وبإمكانه هو وغيره نشر وجهة نظرهم المخالفة، فقرر أنه لا يستطيع الرد وطلب تأجيل نشر المقال حتى يردنا نقد له فننشر المقال ونقده في نفس العدد، فقلت له إن نشر المقال كفيل باستثارة النقد ممن يرى ذلك.

أما بخصوص أن المقال مخالف لاتجاه المجلة فكان رأيي أن المجلة تتقيد فقط بثوابت الإسلام وليس لها رأي محدد في إطار هذا الإلتزام بل هي ندوة مفتوحة لكل من يلتزم بهذه الثوابت وإن هذه هي سياسة المجلة التي أكدت عليها في أعدادها الافتتاحي والأول والثاني.

كما أننا لسنا مدرسة فكرية لها رأي متفق عليه في كل ما ننشر بدليل أننا مختلفان في تقييم هذا المقال. وكان يرى أو يتمنى لو كنا مدرسة فكرية لها رأي موحد، وكان هذا الموقف بداية ابتعاده عن شئون تحرير المجلة، واكتفائه بمهمة المستشار لها.

***الموقف الثاني:*** كان كذلك من أحد المؤسسين للمجلة الذي عبر عنه في العدد الرابع (باب حوار) وكان يرى ضرورة قيام المسئولين عن المجلة بإعلان عدولهم عن انتماءاتهم الحركية السابقة بينما ترى المجلة أن مسألة الانتماء مسألة شخصية وأن المهم هو استقلال المجلة في مادتها، وأنه ليس مطلوباً أن يحتذي الجميع بما فعله هو من إعلان عدوله عن انتمائه السابق.

***الموقف الثالث:*** له صلة بالموقف الأول، إذ طلبت من أ. محمد قطب عند لقائي به في أحد مواسم الحج الكتابة للمجلة فاندهش لهذا الطلب وقال كيف أكتب في مجلة نشأت لمحاربة فكري وفكر الشهيد سيدٍ، فأجبته بأن هذا غير صحيح والمجلة نشأت لظروف موضوعية ولا تتبنى فكراً معيناً كما أنها لا تحارب فكراً بذاته بل هي منبر للحوار مفتوح للجميع، فقال ان أحد المسؤولين عن المجلة هو الذي أخبره بذلك، فقلت له أن ما أخبرتك هو اتجاه المجلة الرسمي وأنا أدعوك بصفتي رئيسا للتحرير أن تسهم بقلمك معنا، وقد أكدت له هذه الدعوة مؤخرا عند لقائي به في قطر فوعد خيرا.

***الموقف الرابع:*** يتعلق بمسألة اليسار الإسلامي التي أشار إليها د. فتحي عثمان في العدد الافتتاحي ضمن توقعاته للمجلة وأثارت حوارا أمتد لعدة أعداد حتى لم يعد هناك زيادة لمستزيد، وكان بعض الزملاء يرى إغلاق باب الحوار في الموضوع

منذ البداية ولكني رأيت في ذلك مصادرة على حرية الرأي طالما أن هناك ما يقال ويفيد في إثراء الحوار.

الغريب أن مجرد المصطلح «اليسار الإسلامي» كانت له تداعيات خارج المجلة إذ فوجئت بمجموعة من الإسلاميين أطلقت على نفسها اسم اليسار الإسلامي وانطلقت في التحرك بعيداً عن سياق الحوار الذي كان يدور على صفحات المجلة. من ناحية أخرى تبنى د. حسن حنفي المصطلح وأطلقه اسماً لمجلة أصدر منها عدداً وحيداً سنة ١٩٨١، ولكنه ظل بعد ذلك يتحدث باسم فكرة اليسار الإسلامي.

كما أن مجلة *21×15* التونسية المعبرة عن الإسلاميين التقدميين اهتمت منذ نشأتها سنة ١٩٨٢ بفكرة اليسار الإسلامي وخصصت له ملفاً في عددها السابع لسنة ١٩٨٤م.

- ٦ -

بخصوص مادة المجلة فإن حصيلة ٢٥ عاماً قد توزعت على أكثر من ٤٥ مجالاً تصب جميعها في هدف معالجة القضايا المعاصرة من وجهة نظر إسلامية، وقد تفاوتت أحجام إسهام المجلة من مجال إلى آخر، فبلغ عدد البحوث المنشورة في مجال الاقتصاد ٤٧ بحثاً، وفي مجال البنوك ٢٣، وفي مجال علم النفس ٢٦، وفي مجال الفنون ١٢، وفي مجال اللغة والأدب ٢٢، وفي مجال حقوق الإنسان ١٦، وفي مجال تفسير التاريخ وفلسفته ١٦، وفي مجال الحركة ٢١، وفي مجال الإعلام ٩، وفي مجال إسلامية المعرفة ٣٦، وهكذا...

في كثير من هذه المجالات لم تكن عملية البحث متقدمة وقد لا تكون بدأت بالمرة، ولذلك كان طرق المجلة لهذه المجالات لبيان وجهة النظر الإسلامية فيها عملاً ريادياً غير مسبوق.

وكان له أثره ودلالته في تطور البحث الإسلامي في هذه المجالات، كما حاولت المجلة توجيه الباحثين إلى الموضوعات البكر التي تحتاج إلى البحث من خلال باب خصص لهذا الغرض.

- ٧ -

لقد جاء إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة ١٩٨١ تأكيداً لخط المجلة ودعماً له، كما أن توالي صدور المجلات المشابهة كمنبر الحوار، والاجتهاد، والمنعطف، ومستقبل العالم الإسلامي، وإسلامية المعرفة، والتجديد، والمنارالجديد، وقضايا إسلامية معاصرة، وغيرها يبشر بأن فكرة المجلة قد وجدت لتبقى وتنتشر، ويأتي بعد ذلك إتاحتها لمن يريد الاطلاع عليها في مشارق الأرض ومغاربها على الإنترنت على موقع *www.Islamonline.net* تتويجاً لهذه المرحلة من المسيرة المباركة، والله غالب على أمره والحمد لله رب العالمين[١].

---

(١) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:

١. العدد الافتتاحي: كلمة التحرير، باب الحوار.

٢. العددان ١، ٢: كلمة التحرير، باب الحوار.

٣. العدد ٤: باب الحوار.

٤. العدد ٣٠: مجلة المسلم المعاصر بين الماضي والحاضر.

٥. العدد ٤٠: كلمة التحرير.

٦. العدد ٦١: ندوة مجلة المسلم المعاصر.

٧. العدد ٧٨: مجلة المسلم المعاصر واتجاهاتها نحو قضايا الفكر الإسلامي.

٨. العدد ٨٧: صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر.

# المحتويات

## الفصل الأول

## في النهضة والبناء

## الفصل الثاني

## الحركة الاسلامية .. آفاق مستقبلية



## الفصل الثالث

## الاجتهاد والتجديد

## الفصل الرابع

## المسلم المعاصر .. المجلة والرسالة

# كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

## رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

| الكتاب | المؤلف |
|---|---|
| ❑ اشراقات الفلسفة السياسية | كامل الهاشمي |
| ❑ الاجتهاد والتجديد | ابراهيم العبادي |
| ❑ منهج الامام في التفسير | عبد السلام زين العابدين |
| ❑ علم الكلام الجديد | محمد مجتهد شبستري |
| ❑ المدرسة التفكيكية | محمد رضا حكيمي |
| ❑ الامام السجاد | حسين باقر |
| ❑ اشكالية الاسلام والحداثة | عادل عبدالمهدي |
| ❑ اسلامية المعرفة | اسماعيل الفاروقي |
| ❑ اصلاح الفكر الاسلامي | طه جابر العلواني |
| ❑ جداليات الفكر الاسلامي | ابراهيم العبادي |
| ❑ فقه التحيز | عبد الوهاب المسيري |
| ❑ اسلمة الذات | كامل الهاشمي |
| ❑ نظرية العلم في القرآن | غالب حسن |
| ❑ القسط والعدل | لمحمد رضا حكيمي واخويه |
| ❑ مقدمة في اسلامية المعرفة | طه جابر العلواني |
| ❑ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية | عبد الجبار الرفاعي |
| ❑ قضايا التجديد | حسن الترابي |
| ❑ نزعة التغريب | جلال آل احمد |
| ❑ الدستور والبرلمان | جعفرعبد الرزاق |
| ❑ الفكر الاسلامي: تطوراته و مساراته | زكي الميلاد |
| ❑ علم الاستغراب | حسن حنفي |
| ❑ الاجتهاد التحقيقي | محمد رضا حكيمي |
| ❑ المستنيرون: خدمات وخيانات | جلال آل أحمد |
| ❑ أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم | غالب حسن |
| ❑ اشكاليات التجديد | ماجد الغرباوي |
| ❑ مقاصد الشريعة | طه جابر العلواني |
| ❑ الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل | شلتاغ عبود |
| ❑ الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر | جمال الدين عطية |

